hbl, stx D 127.B4
Aus Mittelalter und Renaissance;
3 9153 00523970 4

D
127
B4

S H Thomson
10/39

Aus Mittelalter und Renaissance

Kulturgeschichtliche Studien
von
Friedrich von Bezold

München und Berlin 1918
Druck und Verlag von R. Oldenbourg

By

Adolf von Stroell

in alter Freundschaft

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Boston Library Consortium Member Libraries

http://www.archive.org/details/ausmittelalterun00bezo

Vorwort.

Als ich mich auf die freundliche Anregung der Verlagsbuchhandlung entschloß, eine Anzahl meiner kleineren Arbeiten gesammelt erscheinen zu lassen, empfand ich wohl, daß einem solchen Unternehmen manche gewichtige Bedenken im Weg stehen mußten. Dies gilt vor allem für die zeitlich schon weit zurückliegenden Aufsätze, namentlich für die bereits 1876 veröffentlichte Studie über die Lehre von der Volkssouveränetät. Hier sah ich mich tatsächlich vor die Wahl zwischen dem einfachen Wiederabdruck oder einer völligen Umarbeitung gestellt, die nach den seither ans Licht getretenen Forschungen von Gierke, Rehm, Scholz, Tröltsch u. a. nichts Geringeres als einen Abbruch und Neubau des Ganzen erfordert hätte. Deshalb glaubte ich mich für den ersteren Ausweg entscheiden zu dürfen und ließ meine Ausführungen und Belege unverändert so, wie sie vor beinahe vier Jahrzehnten auf den mir damals zugänglichen Grundlagen entstanden waren. Ähnlich lag die Sache bei dem Aufsatz über die Selbstbiographie; auch da hätte eine vollständige Berücksichtigung der neueren Literatur, in erster Linie des Werks von Misch, gleichfalls eine tiefgreifende Umgestaltung unvermeidlich gemacht. Die Darstellung der astrologischen Geschichtskonstruktion würde ebenso, wenn ich heute diesen Gegenstand in Angriff nehmen sollte, ein wesentlich anderes Gesicht zeigen. So begnügte ich mich damit, Einzelfehler, die mir auffielen, auszumerzen und die Anmerkungen nicht allzusehr mit literarischen Ergänzungen

zu belaſten, vielmehr, ſoweit es anging, zu kürzen. Gern hätte ich hier eine weit ſchärfere Beſchneidung vorgenommen, aber die Natur der Aufſätze, die eben doch zum Teil den Charakter von Unterſuchungen tragen, ſchien mir ein zu ſtarkes Einſchränken des beigegebenen Apparats zu verbieten. Die ſtreng durchgeführte Reihenfolge nach der Entſtehungszeit darf vielleicht zugunſten des von mir eingehaltenen Verfahrens mit in Anſchlag gebracht werden. Und das Fehlen eines inneren Zuſammenhangs wird der getroffenen Auswahl kaum vorzuwerfen ſein.

Soweit waren dieſe einleitenden Worte niedergeſchrieben, als im Sommer 1914 der Beginn des Weltkriegs für Jahre den Druck unterbrach. Der Verlagsbuchhandlung habe ich es zu danken, daß ſeine Fertigſtellung noch mitten im Ringen um eine endgültige Entſcheidung wieder aufgenommen und durchgeführt werden konnte. Neben dieſem Dank muß ich der aufopfernden Unterſtützung gedenken, die mir für die Erledigung der Arbeit von ſeiten meiner früheren Schüler, der Herren Dr. Gisbert Beyerhaus, Dr. Gerhard Kallen und Dr. Helmut Göring, zuteil geworden iſt.

Bonn, im Juli 1918.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

		Seite
	Vorwort	V
I.	Die Lehre von der Volkssouveränetät während des Mittelalters	1
II.	Die „armen Leute“ und die deutsche Literatur des späteren Mittelalters	49
III.	Konrad Celtis, „der deutsche Erzhumanist“	82
IV.	Ein Kölner Gedenkbuch des XVI. Jahrhunderts	153
V.	Astrologische Geschichtskonstruktion im Mittelalter	165
VI.	Über die Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter	196
VII.	Die ältesten deutschen Universitäten in ihrem Verhältnis zum Staat	220
VIII.	Republik und Monarchie in der italienischen Literatur des XVI. Jahrhunderts	246
IX.	Zur Geschichte des politischen Meuchelmords	271
X.	Jean Bodin als Okkultist und seine Démonomanie	294
XI.	Aus dem Briefwechsel der Markgräfin Isabella von Este-Gonzaga	329
XII.	Zur Entstehungsgeschichte der historischen Methodik	362

I.

Die Lehre von der Volkssouveränetät während des Mittelalters.

(Historische Zeitschrift, Band 36, 1876.)

Die Entwicklung der politischen Theorien bildet ein bedeutsames Kapitel der neueren Geschichte. Denn obwohl die Grundlagen einer Staatslehre von den Alten geschaffen worden sind, haben doch bei ihnen diese Gebilde der Abstraktion niemals jenen gewaltigen Einfluß auf den wirklichen Gang der Dinge ausgeübt, der uns in den großen Ereignissen der jüngsten Jahrhunderte so auffällig entgegentritt. Und wer wollte leugnen, daß politische Doktrinen, in Verbindung mit religiösen Anschauungen, das Mittelalter mächtig aufgeregt und erschüttert haben? Das Dogma von der ewigen Dauer des römischen Reichs, welches noch lange nachher die habsburgischen Kaiser als die legitimen Nachfolger der Cäsaren erscheinen ließ, übte seinen Zauber auf die finsterſten Zeiträume und auf die wildesten Barbarenfürsten. Ergriffen von dieser Idee der Weltmonarchie und gestützt auf die Behauptungen juristischer Theoretiker wagte später Barbarossa den Kampf gegen eine neue Zeit. Die Staufer unterlagen, und die kirchliche Theorie von den zwei Schwertern, von der Abhängigkeit der weltlichen Gewalt, unterwarf sich Könige und Völker des Abendlandes. Wir können unter den politischen Theorien die Erzeugnisse des Krieges und Friedens, der erregten Parteiung und der leidenschaftslosen Spekulation auseinander halten. Auch die letzteren werden aber, vielleicht Jahrhunderte nach ihrer Ent-

stehung, als Losungswort einer kampferhitzten Partei aufgegriffen: ein Schicksal, welchem sie unbewußt entgegenwuchsen und entgegenarbeiteten. Wer vermöchte dann die Wechselwirkung der Ideen und der Tatsachen scharf zu sondern? Die Ideen gewinnen selbst Realität und üben den Druck einer tatsächlichen Macht. Und sie besitzen dann ein zähes Leben. Wie lange schon ist der Gedanke der päpstlichen Machtvollkommenheit in der Theorie und Praxis zurückgedrängt, aber er hört nicht auf zu existieren. Oder betrachten wir das Nächstliegende, unser eigenes staatliches Dasein. Während das allgemeine und direkte Wahlrecht eine Forderung der radikalsten Theorien verwirklicht, erscheint im Titel der Souveräne die Auffassung des Fürstentums als einer von Gott entstammten Würde. Hier scheinen sich weit auseinander liegende Zeiten zu berühren; wir mögen uns im gleichen Augenblick an die mystische Salbung des Königs Chlodovech und an Rousseaus contrat social erinnern.

In der Tat läßt sich freilich das Prinzip der Volkssouveränetät ebensogut in das Mittelalter zurück verfolgen, wie der Glaube an einen göttlichen Ursprung des Königtums. Es ist auch in neuerer Zeit wiederholt und ausdrücklich darauf hingewiesen worden, daß die mittelalterliche Publizistik, und zwar nicht bloß in einzelnen Vertretern, unerwartet freisinnige, für echt modern gehaltene Gedanken birgt, daß sie insbesondere unverkennbare Vorläufer von Locke und Rousseau aufzeigt[1]). Wohl gibt sich gerade hierin die mächtige Einwirkung des von den Römern überkommenen Gedankenvorrats deutlich kund; das „kaiserliche Recht" und „der Philosoph" waren die geheiligten Quellen, aus denen man unablässig schöpfte, die unantastbaren Autoritäten, welchen man auch einen fremdartigen Satz gläubig nachsehen und nachsprechen durfte. Aber auch abgesehen von ihrer Verquickung mit christlichen Elementen blieb doch ein selbstständiges Weiterdenken, eine Fortbildung des Gegebenen wenigstens im einzelnen nicht ganz ausgeschlossen. Und schon die Häufigkeit oder die Verbindung, in welcher ein klassisches Zitat auftritt, ist nicht bedeutungslos. Denn wir vermögen unter dieser Hülle zuweilen nachzufühlen, was die gebildete Menschheit jener unbehilflichen Zeiten empfand, ohne es in einem selbstgeschaffenen Ausdruck wiedergeben zu können.

Der Gedanke, daß alle Staatsgewalt im Volke ruht und von diesem auf dem Wege des Vertrags dem gewählten Herrscher übergeben wird, und die Zurückführung der staatlichen Existenz überhaupt auf dieses Verhältnis, gehört dem griechisch-römischen Altertum an, welches durch die Vorherrschaft der republikanischen Staatsform notwendig auf die Lehre vom souveränen Volk geführt werden mußte. Eine Anschauung, welche wir keineswegs erst im 16. Jahrhundert, sondern bei einer sehr großen Zahl von mittelalterlichen Schriftstellern[2]) wiederfinden. Es ist wohl darauf hingewiesen worden, man dürfe sich dadurch nicht irre führen lassen, denn das gesamte Mittelalter habe den Ursprung der Staatsgewalt von Gott abgeleitet[3]). Aber das Zurückgehen auf das Göttliche als den letzten Grund der bestehenden Ordnungen ist einmal von der Annahme eines unmittelbaren himmlischen Eingreifens doch scharf zu unterscheiden und anderseits auch durch die antike oder moderne Auffassung der Volkssouveränetät keineswegs ausgeschlossen. Dagegen darf die Ableitung des Staats vom Teufel allerdings dem Mittelalter mit Fug und Recht zuerkannt werden.

Nachdem auch neuerdings noch die Jesuiten ihren Ruf als Wiederentdecker der Vertragstheorie vielfach behaupten[4]), scheint es mir nicht undankbar, auf die sehr bedeutende Verbreitung dieser Theorie im Mittelalter näher einzugehen. Wie im Zeitalter der Glaubensspaltung Katholiken und Protestanten sich dieser Waffe bedienten, so begegnen wir in den früheren Jahrhunderten der Berufung auf die Volkssouveränetät bei Männern der verschiedensten Richtung, bei Parteigängern der Kurie und des Kaisertums, bei Philosophen und Juristen, bei Geistlichen und Laien. Wir wollen dem Zusammenhang dieser Erscheinungen nachgehen bis in die Zeit der Reformation, in welcher mit den vorhandenen Lehren und Anschauungen neue weltverändernde Ideen kämpfen oder sich verbinden. Dabei soll jedoch das Gebiet der Theorie nicht überschritten, die wirkliche Gestaltung des staatlichen Lebens nur zur Vergleichung oder Erklärung herangezogen werden.

Die Lehre vom souveränen Volk tritt im Mittelalter zugleich mit dem wiederaufblühenden Studium des römischen Rechts hervor. Es ist das römische Volk, von dessen alter Herrlichkeit die Spuren niemals ganz untergegangen oder vergessen waren; seine gewaltige Schöpfung, das Reich, dauerte fort und fort, und daß ihm die Gesetzgebung, überhaupt die höchste politische Gewalt zugestanden hatte, davon redeten, freilich von wenigen beachtet, die kaiserlichen Rechtsbücher. Aber auch sonst überlebte manche republikanische Erinnerung die langen Jahrhunderte des Verfalls und der Barbarenstürme. Es mutet uns eigentümlich an, wenn wir die Annalenschreiber der Feudalstaaten von der res publica, von der plebs, von Patriziern, Senatoren und Konsuln reden hören. Vor allem erfreute sich die Einwohnerschaft der alten Welthauptstadt unausgesetzt der stolzen Bezeichnung populus Romanus; hier und da erscheint sie sogar im Sprachgebrauch der Zeitgenossen als Verleiherin des Kaisertums, als Wählerschaft[5]). Und auch die deutsche Königswahl der früheren Zeiten gibt den Geschichtsschreibern öfters Anlaß, in ihrem ungelenken Latein die Mitwirkung der Gesamtheit bedeutender hinzustellen, als es der Wirklichkeit und ihrer eignen Absicht entsprach. Aber wenn z. B. Widukind (1, 16) sagt: „Das ganze Volk der Franken und Sachsen begehrte, dem Otto die Krone des Reichs aufzusetzen", würde es sehr verfehlt sein, hieraus für die Geschichte der Theorien weitgehende Folgerungen zu ziehen. Denn die Deutschen begannen erst später über die Erscheinungen ihres heimischen Staatslebens zusammenhängend zu reflektieren. Dagegen war das abendländische Kaisertum recht eigentlich eine niemals ganz verwirklichte Theorie; auf seine Vergangenheit und Zukunft, seine Entstehung und sein Ziel mußten sich bei jedem Schritt, welcher zur Verwirklichung dieses Ideals getan ward, die Gedanken richten. Und hier trat zunächst die Erinnerung an die republikanischen Formen des alten Cäsarenstaats entschieden zurück vor den näher liegenden Vorbildern der christlichen Kaiserzeit und des byzantinischen Reichs.

Die Vergötterung der heidnischen Imperatoren, gegen welche die ersten Christen duldend gekämpft hatten, war be-

kanntlich auf die christlichen Herrscher des Weltreichs übergegangen und gerade durch Konstantin und seine Nachfolger in ein festes System gebracht worden. Die oberste Staatsgewalt, deren sich das römische Volk, wie man annahm, durch die lex regia für alle Zeiten entäußert hatte, wurde jetzt dem Kaiser von Gott selbst übergeben; die Gnade Gottes erhob ihn auf den Thron und trat in die engste Beziehung zu seinem ganzen Leben und Handeln. Heilig hieß nicht allein das vom Kaiser erlassene Gesetz, heilig war auch die Stadt, in der er residierte, das Zimmer, welches er bewohnte, die Tinte, mit welcher er schrieb. Geheimnisvoller, überirdischer Glanz mußte in einer wundersüchtigen Zeit die höchste weltliche Institution umgeben, um ihr bei dem großen Übergewicht der religiösen Geistesrichtung Ansehen und Gehorsam zu wahren.

Wir dürfen nicht gerade die Bezeichnung „von Gottes Gnaden" als untrügliches Merkmal der theokratischen Monarchie betrachten; sie kann sogar ein Ausdruck der Demut, der Verleugnung fürstlichen Selbstgefühls sein[6]). So kommt sie auch bei weltlichen Ämtern vor, welchen niemand unmittelbar göttlichen Ursprung beigelegt hat. Wenn dagegen die Gewalt des Fürsten , unter Verkennung ihrer natürlichen Grundlagen, als ein direkter Ausfluß der göttlichen Machtfülle gedacht wird, wenn Gott den Herrscher nicht nur zu seinem hohen Amte beruft, sondern ihm etwas von seinem eignen Numen mitteilt, wenn diese mystische Verehrung des Amtes auf die Person des jeweiligen Trägers ausgedehnt wird, dann haben wir das „Gottesgnadenkönigtum" nach einer heute noch bekannten und berüchtigten Vorstellung, als deren würdiger Abschluß der ewige Vorrang des „Allerhöchstseligen" im anderen Leben erscheint. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Auffassung der Herrschergewalt nicht nur in Byzanz, sondern auch im römischen Reich deutscher Nation und in den meisten abendländischen Monarchien während des Mittelalters herrschend und noch später äußerst mächtig gewesen ist. Wir finden sie völlig unbestritten in den ersten Jahrhunderten des fränkisch-deutschen Reichs. Pippin, der Freund der Kirche, begnügte sich damit, jenes dei gratia in den Königstitel zu

setzen. Aber Karl der Große erscheint bereits als „der von Gott gekrönte Kaiser der Römer", als höchst bewußter Vertreter theokratischer Ideen, obwohl ohne die widerlichen Auswüchse der byzantinischen Hofsitte. Trotzdem läßt er sich von seinem Lehrer Alcuin die Anrede: „Allerheiligster Kaiser"[7]) gefallen. Der Herrscher wird von Gott auserwählt und mit der nötigen Macht und Weisheit zur Führung des ihm anvertrauten Volks ausgerüstet; er soll vom Volke durchaus unabhängig sein[8]). Mit Stolz beruft sich Kaiser Ludwig II. darauf, daß seine Vorfahren ihre Würde durch die Mitwirkung Gottes, durch das heilige Salböl erlangt haben und nicht wie die alten Imperatoren nur durch Senat und Volk[9]).

Aber man kam daneben doch immer wieder auf die antiken Erinnerungen zurück. Eine Verquickung altrömischer Dignität mit dem Nimbus christlicher Heiligkeit blieb das Erbstück des westlichen Kaisertums, wenn auch Otto III. mit seiner offenkundigen Bewunderung und Nachahmung der byzantinischen Herrlichkeit alleinsteht[10]). Als ein interessanter Gewährsmann für die vor dem Investiturstreit herrschenden Anschauungen mag hier Wipo, der Biograph Konrads II., angeführt werden. Er betont noch lebhaft die Teilnahme des gesamten Volkes an der Herrscherwahl. Aber er ist von dem Glauben durchdrungen, daß die Weihe und Krönung den Erwählten in eine geheimnisvolle, sozusagen sakramentale Beziehung zu Gott bringt. „Die Huld Gottes," sagt der Erzbischof von Mainz zu Konrad, „hat dich heute in einen andern Mann verwandelt und ihrer eignen Gotteskraft teilhaftig gemacht." Für Wipo ist noch der König zweifellos der Statthalter Christi; zugleich mahnt es uns wie ein barbarischer Nachklang augusteischer Hofpoesie, wenn er Heinrich III. die stolzen Worte zuruft: „Tu caput es mundi, caput est tibi rector Olympi"[11]). Und wenn seine Aufforderung, das alte kaiserliche Recht wieder zur Norm des ganzen Reichs zu erheben, Gehör fand, welchen Begriff mußte dann selbst ein kluger und maßvoller Träger der Kaiserkrone von seiner übermenschlichen Machtfülle sich bilden! Wie sehr mußte eine despotisch angelegte Natur zur Nachahmung der alten Cäsaren angereizt werden!

Wir brauchen die erste gewaltige Reaktion gegen diese Strömungen nur kurz zu berühren. Das gereinigte und mit einer großen kirchlichen Umwälzung eng verbündete Papsttum hat, indem es selbst eine geistliche Weltmonarchie zu errichten strebte, den allzu hoch geschwungenen Flug des kaiserlichen Adlers gehemmt. Gregor VII. wollte die Kirche von ihren innerlichen Gebrechen wie von ihrer äußerlichen Abhängigkeit befreien; für ihn und seine Anhänger gab es nur eine wahrhaft souveräne Gewalt, die geistliche, zu welcher alle irdischen Gewalten in einem abgeleiteten und dienenden Verhältnis standen. Mit souveräner Verachtung behandeln die Vertreter der streng-kirchlichen Richtung die Hoheit der Kaiser und Könige; sie fühlen sich als Kämpen des Geistes, als Idealisten, und der ins Exil gejagte Papst stirbt mit dem Bewußtsein eines Märtyrers, welcher nur der rohen Gewalt erliegt, ohne an seiner guten Sache zu zweifeln.

Und die Anschauungen, welche in der christlichen Menschheit, auch in der kaiserlichen Partei herrschten, waren für die Kirche siegverheißend. Freilich hatte die schroffe Abkehr von den staatlichen Dingen, welche das älteste Christentum kennzeichnet, sich nach seiner Erhebung zur römischen Staatsreligion nicht behaupten können. Aber die Überzeugung von der unendlichen Inferiorität des Weltlichen gegenüber dem Geistlichen, von der gründlichen Verderbtheit alles Irdischen, von dem jenseits des Grabes liegenden wahren Ziel des menschlichen Lebens hatte in den Gemütern tiefe Wurzeln geschlagen und alle Verhältnisse mit einer Stärke durchdrungen, welche wir uns heutzutage nur mit Hilfe der Phantasie annähernd vergegenwärtigen können. Die mönchische Weltentsagung vermochte freilich niemals allgemein praktisch zu werden, aber sie galt doch sowohl der großen Masse als auch den bessern und höher strebenden Naturen für den Gipfelpunkt menschlicher Vervollkommnung, für das christliche Ideal. Während die Kirche politisch darniederlag, hob und verbreitete sich der kirchliche Geist derart, daß er mit dem Geistigen überhaupt identifiziert und alles, was in seinen Rahmen nicht passen wollte, als das Ungöttliche, Materielle, Säkulare ihm einfach untergeordnet wurde. Kaiser

Heinrich III., welcher vier Päpste ernannt hat, bot seinen entblößten Rücken der mönchischen Geißelung dar: ein treffliches Vorbild für die Szene von Canossa.

Hatte sich bis zum Investiturstreit jene überspannte Auffassung des Kaisertums ruhig entwickeln können, so traten von nun an ganz entgegengesetzte Theorien auf, und zum erstenmal wurden in der mittelalterlichen Welt die höchsten kirchlich-politischen Fragen nicht nur mit dem Schwert, sondern auch mit der Feder diskutiert. Päpstliche und kaiserliche Manifeste und Streitschriften suchen die öffentliche Meinung wetteifernd zu gewinnen und verkünden uns trotz ihres unerquicklichen Zankens und ihrer schwerfälligen Formen einen bedeutenden Fortschritt der abendländischen Kultur. Naturgemäß überragen die Verfechter der päpstlichen Sache an Kühnheit und Rücksichtslosigkeit die Verteidiger des Hergebrachten, der bedrohten kaiserlichen Machtfülle.

Aber auch die letzteren suchen tiefer in das Wesen der von ihnen festgehaltenen Ordnung einzudringen und sehen sich nach neuen wirksameren Waffen um. In dieser literarischen Fehde wurde nun die altrömische Anschauung vom souveränen Volk wieder aufgenommen und, freilich noch von vereinzelten Stimmen, offen verkündigt.

Die Anfänge der Theorie in den kirchlich-politischen Kämpfen der Salier und Staufer.

Gregor VII. hat nicht nur dem Kaisertum, sondern allen Monarchien seiner Zeit den Krieg erklärt. Nach seiner Anschauung war an die Stelle des Cäsarenreichs das Imperium Christi getreten, dessen sichtbares Oberhaupt, der Papst, als „Fürst des Erdkreises", alle weltlichen Gewalten, selbst den Kaiser, richten und absetzen, ganze Königreiche zum Eigentum der Kirche erklären und den Völkern nach Gutdünken den Befehl zur Revolution geben konnte[12]). Er wagte geradezu die Behauptung, die weltliche Gewalt sei eine Erfindung des menschlichen Hochmuts; die ersten Fürsten waren ihm große Verbrecher, die sich aus bloßer Herrschgier, auf Antrieb des Teufels eine Macht über ihresgleichen anmaßten[13]).

Verächtlicher war die Staatsgewalt wohl noch niemals behandelt worden. Der Glaube an teufliſchen Urſprung des Staats hatte allerdings in der altchriſtlichen Zeit beſtanden[14]) und findet durch den Gegenſatz zu dem heidniſchen, furchtbar verdorbenen Römerreich, ſowie durch die exaltierte Stimmung der an Martyrium und Chiliasmus Gewöhnten ſeine Erklärung. Doch verlor ſich dieſe ſchwärmeriſche Richtung naturgemäß mit der veränderten politiſchen Stellung des Chriſtentums, und jedenfalls entſprach auch jenen Jahrhunderten der Verfolgung die Lehre vom leidenden Gehorſam, welche die Fürſprecher Heinrichs IV. vortrugen, weit beſſer als die revolutionäre Keckheit, mit welcher ſich die Gregorianer über die „heidniſche Erfindung" des Königtums äußerten. Den wenigſten unter ihnen mochte dabei der Gedanke in den Sinn kommen, den Laien ein Verfügungsrecht über ihre eigne Inſtitution einzuräumen; dieſes Recht wollten ſie vielmehr ausſchließlich dem Papſt zuſprechen. Aber wir erfahren durch zwei ſchlagende Beiſpiele, daß die richtige Konſequenz jener Entheiligung des Königtums doch ſchon damals gezogen worden iſt.

Die Lehre von der Volksſouveränetät taucht in den Schriften beider Parteien zugleich auf. Allerdings galten die Päpſtlichen, und mit vollem Recht, vorzugsweiſe als die „ketzeriſchen" Leugner des göttlichen Königtums[15]). Und der heftigſte unter ihnen war ſicher Magiſter Manegold von Lautenbach, ein deutſcher Mönch, welcher gegen einen Verteidiger Heinrichs IV. Sätze ſchleuderte, deren ſich ein Anhänger der engliſchen oder franzöſiſchen Revolution nicht zu ſchämen brauchte. Das Königtum iſt keine in der Natur begründete Einrichtung, ſondern ein bloßes Amt (vocabulum officii). Das Volk erhebt den König, um vor Gewaltherrſchaft ſicher zu ſein; wird er aber ſelbſt zum Tyrannen, ſo bricht er den Vertrag, auf welchem ſeine Einſetzung ruht (pactum, pro quo constitutus est, constat illum prius irrupisse) und macht ſich dadurch der ihm übertragenen Würde verluſtig. Man muß ihn aus dem Dienſte jagen wie einen diebiſchen Schweinehirten. Man muß dem Beiſpiel der edeln Römer Brutus und Collatinus folgen[16]).

Manegolds Schrift erregte übrigens durch ihre Schwerfälligkeit und ihren Zynismus den Unwillen seiner eignen Parteigenossen. Aber wir finden um dieselbe Zeit in einem Schriftstück, welches den antigregorianischen Kardinälen zugeschrieben wird, eine merkwürdige Parallele zu seiner Grundanschauung. Nur daß aus der gleichen Voraussetzung die entgegengesetzte Folgerung gezogen wird. Während nach Manegold das Volk den Akt der Souveränetätsübertragung wieder rückgängig machen kann, erklären die Kardinäle den einmal anerkannten Fürsten für unabsetzbar. „Denn," sagen sie, „zuerst steht es zwar in der Macht des Volks, zu seinem König zu machen, wen es will; den Erhobenen aber wieder zu verjagen, steht nicht mehr in seiner Macht, und so verwandelt sich der einmal geäußerte Wille des Volks in bindenden Zwang" (in necessitatem)[17]). Wir begegnen also im 11. Jahrhundert bereits jener verschiedenen Auffassung der Volkssouveränetät, welche die Lehre der Jesuiten und des contrat social so scharf von jener des absolutistischen Hobbes sondert. Diese Frage, über welche sich in der Blütezeit des Feudalstaats ein paar mönchische Gelehrte stritten, beschäftigte seitdem fort und fort die Publizistik und namentlich die Jurisprudenz des Mittelalters, wie sie auch von vornherein ihren juristischen Ursprung verrät. Die auf die Übertragung der Souveränetät bezüglichen Abschnitte der justinianischen Institutionen waren damals bereits mit dem kanonischen Recht in Verbindung gebracht worden[18]). Manegold, der die päpstlichen Dekretalen fleißig benutzt, kann jene Lehre vom pactum zwischen Fürst und Volk doch kaum ohne jeden Anhalt aus sich geschöpft haben. Jene Schrift der Kardinäle aber entnimmt ihre Behauptungen dem Privileg Leos VIII., dessen Echtheit zwar stark in Zweifel gezogen, dessen Zusammenhang mit den Institutionen dagegen um so sicherer ist[19]).

Nun behielt freilich die Theorie vom göttlichen Königtum zunächst entschieden das Übergewicht. Gott überträgt, so hieß es fast durchgängig auf der kaiserlichen Seite, die Gewalt Guten und Bösen; niemand darf sich wider seine Fügung setzen, denn durch die schlimmen Regenten straft er die Sünden des Volks. Daneben wird wiederholt darauf hingedeutet, daß der gegen das

Königtum entfesselte Geist des Ungehorsams, daß die rücksichtslose Kritik der weltlichen Ordnung notwendig auch der geistlichen Autorität Abbruch tun müsse[20]). Eine vermittelnde Stellung sucht der französische Mönch Hugo von Fleury (nach 1100) einzunehmen. Er verwirft mit aller Entschiedenheit den rein menschlichen Ursprung des Königtums, aber er gesteht doch gegenüber gottlos handelnden Fürsten der Kirche ein gewisses Korrektionsrecht, den Untertanen das Recht des passiven Widerstands zu. Und während er den Satz festhält, daß Gott die Völker durch schlechte Fürsten züchtigt, räumt er anderseits ein, daß die schlechten Fürsten durch die Widersetzlichkeit ihrer Völker gestraft werden können; häufig bediene sich Gott der Niedrigen und Geringen, um die Stolzen von ihrer Höhe herabzustürzen[21]).

Die geistige Bewegung, die unter dem Namen des Investiturstreits zusammengefaßt wird, ließ sich durch das Wormser Konkordat nicht abschließen. Dies gilt besonders auch von jenen Einwirkungen des römischen Rechts auf die Behandlung politischer Fragen. Es war in Italien niemals erloschen, und seit längerer Zeit hatte sich eine neue Periode seiner Herrschaft angebahnt[22]). Otto III. ernannte bereits „Richter des heiligen römischen Reichs", welche schwören mußten, Rom und den ganzen Erdkreis nach dem Kodex Justinians richten zu wollen. Konrad II. erklärte dieses Rechtsbuch zur einzigen Norm für das Gebiet der Stadt Rom[23]), und wir sahen bereits, daß sein Sohn zur allgemeinen Einführung der kaiserlichen Gesetze aufgefordert wurde. Aber noch im Jahre 1080 beklagt der italienische Jurist Petrus Crassus den Verfall dieser Gesetze, die er seinerseits, als Vorläufer der Glossatoren, zugunsten Heinrichs IV. verwertet. Er bemüht sich ernstlich nachzuweisen, daß Heinrich sein Königtum nach den besten privatrechtlichen Titeln besitze, daß er bonae fidei possessor sei. Crassus führt den Gedanken der erblichen Monarchie, dem wir auch außerdem auf kaiserlicher Seite begegnen, juristisch aus[24]). Im Gefolge Heinrichs V. erscheint dann der berühmte Altmeister der Bologneser Schule, Irnerius. Aber erst unter den Hohenstaufen machte sich der Einfluß dieser Studien auch im Staatsleben geltend. Dies geschah von zwei Seiten und mit

sehr verschiedener Tendenz, durch das Volk der Stadt Rom und durch die italienischen Rechtslehrer, die Glossatoren.

Im Jahr 1143 erhob sich das römische Volk und stellte den Senat wieder her. Rom sollte nicht nur das Haupt der Welt heißen, sondern von neuem der Sitz eines vom römischen Volke gewählten und gekrönten Kaisers, der Mittelpunkt der Reichsregierung werden[25]). Neben dem Zauber, welchen die Ruinenstätte des Kapitols und der Name des Senats auf die römischen Gemüter übte, neben dem Haß gegen die „Pfaffenherrschaft" trug ganz zweifellos das Wiederaufleben des alten Kaiserrechts dazu bei, daß die römische Kommune, nicht zufrieden mit gewöhnlicher städtischer Freiheit, nach der Weltherrschaft strebte. Wenigstens bei den Anhängern Arnolds von Brescia, der bekanntlich an dieser Bewegung einen bedeutenden Anteil nahm, finden wir die offene Berufung auf den Wortlaut der Institutionen[26]). An König Konrad III. schrieben Senat und Volk, sie wünschten die Zeiten der Kaiser Konstantin und Justinian zurückzuführen, „welche aus Vollmacht des römischen Senats und Volks den ganzen Erdkreis in ihrer Gewalt hatten", und sie wollten ihm die Kaiserkrone aufsetzen[27]). Und später erklärt ein Arnoldist dem jungen Barbarossa noch deutlicher: „Das Kaisertum und alle staatliche Gewalt gehört den Römern, und welches Gesetz und welcher Grund hindern Senat und Volk, sich selbst einen Kaiser zu wählen?" In der Tat wollte, als Friedrich sich dem Papste näherte (Herbst 1152), die radikale Partei eine Kaiserwahl durch das niedere Volk der Stadt vornehmen. Der Plan kam nicht zur Ausführung, Arnold wurde von den Römern verlassen. Aber auch nach seinem Sturz suchten Senat und Volk dem anrückenden Staufer durch eine prahlerische Gesandtschaft ihr Recht an der Kaiserkrone begreiflich zu machen. Er sollte ihre Gesetze beschwören und eidlich versprechen, die Republik mit Einsetzung von Leib und Leben schützen zu wollen, endlich den Beamten, welche ihn auf dem Kapitol ausrufen würden, eine Summe entrichten. Stolze Worte legten die Gesandten der Herrin Roma in den Mund: „Dich, den deutschen Fremdling, habe ich zum Fürsten erhoben (principem constitui). Was von Rechts wegen mein war, habe ich Dir gegeben"[28]).

Wir sehen, wie mächtig diese römische Bewegung von der Idee der Volkssouveränetät erfüllt[29]), wie ernstlich sie bestrebt war, ihre Theorie ganz und gar zu verwirklichen. Die Gemeinde setzt nicht nur einen Senat, sie schickt sich geradezu an, einen Kaiser zu „konstituieren", dem aber die höchste Gewalt von der Gemeinde, als der rechtmäßigen Besitzerin, nur gegen eidliche Garantie der Volksrechte, nur durch einen förmlichen Vertrag übergeben werden soll. Wir können uns lebhaft das Gefühl des Zorns und der Verachtung denken, mit welchem der ritterliche Fürst die Bedingungen vernahm. Die klassische Gegenrede, die ihn Otto von Freising halten läßt, atmet den Stolz der besseren Nation gegenüber dem verkommenen römischen Stadtvolk, das Gefühl der unendlich überlegenen Kraft, das Selbstbewußtsein des Herrschers von Gottes Gnaden, der dem Volke keine Eide zu schwören hat. „Legitimus possessor sum. Eripiat quis, si potest, clavam de manu Herculis!"

Das Recht des Stärkeren ist kaum jemals mit so schneidender Energie vorgetragen worden. Aber unmittelbar daneben steht die Berufung auf den legitimen Besitz. Denn Friedrich war keineswegs ein Despot, der jeden Rechtstitel verachtet[30]). Er steckte vielmehr ebenso tief in dem Gedankenkreis des alten Imperium und des justinianischen Rechts, wie die Römer, denen er ihr ohnmächtiges Festhalten an einer längst hinabgesunkenen Vergangenheit höhnisch vorhielt. Wenn Otto die deutschen Edeln als Konsuln und Senatoren bezeichnet, so will er damit nicht einen bloßen Vergleich aussprechen, sondern auch ihm schwebt die Erneuerung der römischen Weltherrschaft vor, mit dem Unterschied, daß für ihn das Imperium in den Besitz der deutschen Nation übergegangen war. Wir haben zahlreiche Äußerungen sowohl von Friedrich als von kaiserlich gesinnten Zeitgenossen, welche den göttlichen Ursprung der Monarchie, die Unabhängigkeit des Fürsten vom Gesetz namentlich gegenüber päpstlicher Anmaßung vertreten. Barbarossa selbst erklärt wiederholt, er habe seine Herrschaft allein von Gott, durch die Wahl der deutschen Fürsten. Aber obwohl er sich in seiner erhabenen Stellung nur Gott verantwortlich fühlte, wollte er doch freiwillig seine

Macht durch „die heiligen Gesetze der Imperatoren" regeln[31]). Daß er zu diesem Behuf mit den berühmtesten italienischen Juristen in Verbindung trat, ist allbekannt. Und wenn auch die Beschlüsse des roncalischen Reichstags vom Jahr 1158 mit dem römischen Recht nichts zu schaffen haben[32]), so ist für die Geschichte unserer Theorie jene Ansprache um so denkwürdiger, welche damals der Erzbischof von Mailand an den Kaiser richtete. „Wisse," schließt er, „daß das ganze Gesetzgebungsrecht des Volkes Dir übertragen ist. Dein Wille ist Recht, denn es heißt: „„Was dem Fürsten beliebt, hat Gesetzeskraft, da das Volk ihm und auf ihn seine ganze Machtvollkommenheit übertragen hat."" Was der Kaiser durch ein Schreiben anordnet oder in einer Entscheidung beschließt oder durch ein Edikt vorschreibt, das ist anerkanntermaßen Gesetz"[33]). Wir sehen, die Ausführungen der kaiserlichen wie der arnoldistischen Partei gipfeln in der Berufung auf den Titel 2. des ersten Buches der Institutionen.

Die antike Staatslehre hat im 12. Jahrhundert bedeutende Fortschritte gemacht. Siebzig Jahre früher tritt sie in ein paar polemischen Schriften auf, als ein gelegentliches Argument, welches neben vielen andern mitläuft. Jetzt wollen Senat und Volk kraft ihrer lange nicht benutzten Souveränetät die alternde Roma wieder zur domina mundi erheben und wieder auf rechtmäßigem Wege die Fürsten des Erdkreises konstituieren, welche seither ganz gesetzwidrig, durch das Schwert der Barbaren und das Salböl der Priester, die Imperatorenwürde an sich gerissen haben. Und der deutsche König, der über solche Frechheit ergrimmt, der so salbungsvoll von seiner Einsetzung durch Gott redet, läßt es trotzdem feierlich aussprechen, daß er seine kaiserliche Gewalt durch die Übertragung der Volksrechte besitzt und daher ebensogut Recht und Gesetze machen kann, wie einst der populus Romanus. Es ist ganz in seinem Sinne, wenn Otto von Freising das römische Reich als den rechtmäßigen Erben der früheren Weltreiche bezeichnet und ausdrücklich erklärt, die Geschichte aller Reiche und Völker führe immer wieder auf die römische Republik als auf ihren Urquell zurück[34]). Barbarossa und die römischen Demokraten hegten ganz übereinstimmend die Überzeugung, daß die

bisherige Mißachtung der alten Reichsidee aufhören und der Erdkreis, wie vormals, in heilsamem Schrecken vor dem Herrn der Kaiserkrone und der ewigen Stadt „die Fasces senken" müsse[35]).

Freilich waren weder die päpstlichen Angriffe noch die juristischen Doktrinen imstande, die Ansicht zu verdrängen, daß alle Gewalt von Gott herrühre. Denn diese Anschauung entsprach recht eigentlich der religiösen Grundstimmung, welche im Mittelalter alle Geister beherrschte. Wenn sich mit ihr neuerdings die Theorie von der Abdikation des römischen Volks verband, die auch in der kanonistischen Literatur ihren Platz behauptete, so kam dies zunächst einer noch höheren Steigerung des Kaiserideals zugute. Barbarossa betont mit Vorliebe die Beziehung zu den alten Imperatoren; er ernennt seinen Sohn, den jungen König Heinrich, zum „Cäsar", seine Biographen feiern ihn als pater patriae, als divus. Friedrich II. aber ging über alles bisher Geträumte weit hinaus. Nicht zufrieden, unermüdlich auf die Göttlichkeit seiner Herrschaft und seiner Vorfahren hinzuweisen, verglich er sich selbst mit Christus, seinen Geburtsort mit Bethlehem[36]). Seine begeisterten Anhänger sprechen von ihm, der päpstlichen Exkommunikation zum Trotz, in einer mystisch-anbetenden Weise. Er ist der Statthalter Gottes; Erde, Meer und Himmel beugen sich andächtig vor ihm, Sonne und Mond erstaunen über seine Macht, sein Anblick übertrifft alle Freuden des Paradieses. In phantastischer Verherrlichung schauen sie ihn als den Weltversöhner, der das Ungleiche ebnet, das Streitende vereinigt, den Weltfrieden stiftet. Er wird schließlich gar als „heiliger Friedrich" der Devotion seiner Untertanen empfohlen[37]). Eine Entwicklung der imperalistischen Theorie, welche einzig dasteht und selbst den Byzantinern und Orientalen getrost die Spitze bieten kann.

Aber während Barbarossa sich auf den Boden der altrömischen Jurisprudenz stellte und sein Enkel sich die Apotheose bei Lebzeiten gefallen ließ, unterlagen sie der Allgewalt der Päpste, welche sich an die altbewährten Theorien Gregors VII. und an einige gutgewählte Bilder hielten. Die Lehre von den zwei Schwertern des Evangeliums machte doch mehr Ein-

druck als das Zitat aus den Institutionen, und der Knecht der Knechte Gottes erfreute sich einer größeren irdischen Macht als der kaiserliche Heiland, der in ketzerischen Phantasien schwelgte und zugleich als Scherge des Papstes seine eignen Untertanen auf den Scheiterhaufen brachte. Und gerade die immer wachsende Überspannung der Ansprüche auf beiden Seiten hat nicht am wenigsten dazu beigetragen, daß die abendländische Menschheit vor dem Cäsaropapismus der östlichen Reiche bewahrt geblieben ist.

Die Volkssouveränetät in der scholastischen Staatslehre vom 12. bis zum 14. Jahrhundert.

Die demokratische Ableitung der kaiserlichen Gewalt erhielt sich dauernd in der Literatur des römischen und kanonischen Rechts; außerdem begann sie schon seit dem ersten Drittel des 12. Jahrhunderts in einer Reihe von Geschichtswerken aufzutreten, welche sich mit der Translation des Kaisertums von den Griechen auf Karl den Großen und seine Nachfolger beschäftigen[38]). Aber von einer eigentlichen Fortbildung jener Lehre ist hier kaum etwas zu bemerken. Wenn die Juristen darüber geteilter Meinung sind, ob das römische Volk die Translation seiner Hoheit wieder zurücknehmen oder ob der Kaiser kraft seines dominium mundi auch über das Privateigentum seiner Untertanen frei verfügen könne[39]), so wird dadurch weder ein theoretischer Fortschritt noch irgendwelcher Einfluß auf das wirkliche Leben gewonnen. Ebenso zwecklos würde eine nähere Betrachtung derjenigen Historiker sein, welche das Kaisertum Karls des Großen aus einem Akt des römischen Volks, mit oder ohne Teilnahme des Papstes, ableiten. Es genügt darauf hinzuweisen, daß diese Darstellung vor allem bei den italienischen Geschichtschreibern, und zwar bei Guelfen und Ghibellinen, die herrschende war und sich selbst gegen die Dekretale Innozenz III. erhielt, welche die Translation des Reiches durch den Papst zum Dogma erhob.

Aber die Kämpfe der Salier und Staufer mit der Kirche gaben eine so starke Anregung dazu, sich mit dem Wesen und der Entstehung des Staats zu beschäftigen, daß der menschliche Geist sich nicht länger mit den kühnen Behauptungen

der Kaiser und Päpste oder mit den magern Glossen der Rechtslehrer begnügen konnte. Unwiderstehlicher als das römische Recht drang die scholastische Philosophie von Paris, dem Mittelpunkt aller Wissenschaft, aus erobernd vor. Nachdem schon die Fundamentalsätze der Rechtsbücher nebst den Schriften der Kirchenväter Anknüpfungspunkte für eine spekulative Beschäftigung mit Recht und Staat gegeben hatten, erfolgte dann der entscheidende Anstoß durch das Bekanntwerden der sämtlichen aristotelischen Schriften, die dem Abendland im 13. Jahrhundert unter Vermittlung der arabischen Philosophie zugänglich gemacht wurden. So gewannen die Staatstheoretiker des spätern Mittelalters an der Politik des Aristoteles jene feste Grundlage einer allgemein anerkannten Autorität, die einer in kirchlicher Zucht befangenen Zeit Bedürfnis war. Inhaltlich überwiegt also der aus dem Altertum gerettete Gedankenstoff, formell die juristische oder scholastische Methode. Es ist begreiflich, daß eine Wissenschaft, welche die unmittelbare Erfahrung zugunsten der Überlieferung hintansetzte und über der Handhabung einer mühseligen geistigen Technik oft ihr eigentliches Objekt vergaß, in den schärfsten Gegensatz zur Wirklichkeit geraten mußte.

Was hatte man bis zum Bekanntwerden des ganzen Aristoteles gehabt? Einmal jene Titel der Institutionen und Digesten, die sich auf das Wesen des Rechts und des Staats beziehen und zum Teil bereits in die ältesten kanonistischen Sammlungen Eingang gefunden hatten[40]). Sie lehrten, das Naturrecht sei allen lebenden Wesen angeboren, das ius gentium ein Ergebnis der naturalis ratio bei allen Menschen, das ius civile endlich das besondere Recht des Einzelstaats. Die beiden ersten gelten natürlich als die ehrwürdigeren, während das ius civile der Veränderung unterworfen ist. Gegenüber dem Naturrecht erscheint schon das ius gentium als das minder vollkommene; ihm entstammt z. B. die Sklaverei, denn ursprünglich genossen alle Menschen gleiche Freiheit. Diese Anschauungen wurden nun im Christentum beibehalten und weiter ausgebildet. Es kam die Lehre von der natürlichen Gütergemeinschaft hinzu, die sich bei den meisten Kirchen-

vätern findet[41]) und von da ab im Verein mit der naturrechtlichen Freiheit aller Menschen die christlichen Theorien beherrscht hat. Daneben überlieferten Augustinus und Lactantius manches aus Ciceros Schrift de republica, darunter die Definition der res publica als res populi und die Ableitung der staatlichen Gemeinschaft aus dem angebornen Staatstrieb[42]), sowie die abweichende Annahme eines wüsten unerträglichen Urzustands.

Augustinus betont dann namentlich den untrennbaren Zusammenhang der res publica mit der Gerechtigkeit; wo keine Gerechtigkeit, da bestehe auch weder Recht noch Staat, denn unbillige Satzungen der Menschen seien nicht als Recht zu betrachten und Staaten ohne Recht nichts anderes als große Räuberbanden. Wir finden diese Gedanken bereits bei Walram von Naumburg, dem Apologeten Heinrichs IV., wiederholt, natürlich ohne daß der Gelehrte des 11. Jahrhunderts die in ihnen schlummernde Gefahr für alles Bestehende ahnte. In demselben Sinne reden einige von Lactantius aufbewahrte Fragmente. Das „göttliche" Recht wird als das allein wahre den verschiedenen Rechtsordnungen der einzelnen Völker gegenübergestellt, die Vernunft als das oberste, allgemeine und unabänderliche Gesetz gepriesen, das göttlichen Ursprungs, von ewiger Dauer und über jede Staatsgewalt erhaben ist[43]).

Diese wahrhaft großartige Identifizierung der Rechtsidee mit dem Vernünftigen, des Vernünftigen mit dem Göttlichen wurde nun von der Wissenschaft des Mittelalters festgehalten[44]) und freilich oft genug arg gedreht und gewendet, um die notwendige Übereinstimmung mit dem Dogma der Kirche herauszubekommen. Aber schon im 12. Jahrhundert, während die Scholastik noch im ersten Aufstreben begriffen war, hatte der Kultus des Naturrechts eine hohe Stufe erreicht. So ruft z. B. ein unbekannter Poet dem Kaiser Heinrich V., von dem er Geringschätzung erfahren hat, „allbekannte" Wahrheiten ins Gedächtnis. „Der Schöpfer hat uns alle gleich gemacht. Aber die Kunst gewann den Vorrang, der Zufall überwand die Natur, er setzte Dich über mich und verletzte das Naturrecht, — Du bist mein Bruder, einen

Vater haben wir alle“[45]). Das berühmte Decretum des Gratian (c. 1150), von dem das ganze spätere Kirchenrecht des Mittelalters ausgeht, trägt mit andern Worten dieselbe Lehre vor. Es stellt das natürliche oder göttliche Recht, wie es in der menschlichen Natur und in der Schrift begründet ist, als das primäre und unwandelbare dem positiven Recht, den mores gegenüber[46]). Den Forderungen der Vernunft, der erkannten Wahrheit hat jede menschliche Einrichtung, und wäre sie vom ehrwürdigsten Alter, unbedingt zu weichen[47]). Aber das Naturrecht fordert ja auch die Gütergemeinschaft, die der unerschrockene Mönch in der Tat unter dem Hinweis auf die ersten Christen und auf den „höchst gerechten“ platonischen Staat als das Richtige anerkennt.

Es ist gewiß begreiflich, daß bereits vor dem Bekanntwerden der aristotelischen Politik Johannes von Salisbury, der gründlichste Kenner der damals zugänglichen klassischen Literatur, den ersten Versuch einer Staatslehre machte (1159). Er legt dabei den aus Plutarch geschöpften schiefen Vergleich des Staats mit einem beseelten Organismus zugrunde. Sein politischer Standpunkt ist ein vermittelnder; er erkennt den göttlichen Ursprung der Monarchie, die im Fürsten geheimnisvoll wirkende Gotteskraft[48]) ebenso bereitwillig an, wie die Superiorität der geistlichen Gewalt über die weltliche. Aber er nimmt eine durchaus verneinende Haltung ein gegen die Bestrebungen Barbarossas und seiner Juristen[49]), die in der Umgebung des englischen Königs freudige Zustimmung fanden. Wohl kann nach seiner Anschauung der legitime Herrscher, mag er nun durch Gott selber oder durch die Stimme des Volks erhoben worden sein[50]), das Gesetz handhaben, ohne durch Strafbestimmungen hierzu genötigt zu werden. Denn seine Autorität beruht eben einzig und allein auf der Stellung, die er zu der Idee des Rechts einnimmt[51]); statt über jedes Gesetz erhaben zu sein, ist er vielmehr „der Knecht des göttlichen Gesetzes“ (aequitatis servus), der Diener des Volks und der öffentlichen Wohlfahrt (publicae utilitatis minister). Das göttliche Gesetz aber ist die aequitas, die ausgleichende Vernunft[52]), ein Satz, der bereits den Kern der späteren aus Aristoteles entnommenen Staatslehre enthält.

Jedes menschliche Gesetz, das dem göttlichen widerspricht, verwirft auch Johannes mit aller Bestimmtheit[53]); er spricht wiederholt mit einer gewissen Bitterkeit vom „Zivilgesetz". Der verkörperte Widerspruch gegen die aequitas ist aber der Tyrann, der Herrscher, der Recht und Gesetz mißachtet. Ihn müssen alle als den Todfeind des Staats behandeln; ihn zu töten ist nicht nur erlaubt, sondern heilige Pflicht; wer nicht gegen ihn eintritt, frevelt an sich und an der Menschheit[54]). Es werden ruhmvolle Beispiele solcher Pflichterfüllung aus der Biblischen Geschichte und aus der römischen Kaiserzeit angeführt; nur obenhin wird bemerkt, der Tyrannenmord dürfe nicht mit Verletzung aller persönlichen Ehre und Treue verbunden sein.

Johannes sagt nun ausdrücklich, der Mißbrauch der Gewalt könne jeden Herrscher zum Tyrannen stempeln. Wir wissen aus seinen Briefen, daß ihm Barbarossa als Typus eines Tyrannen galt. Jenen imperialistischen Doktrinen setzte er das Lob der Freiheit und die Verherrlichung der römischen Republikaner, eines Brutus und Cato entgegen; Cato steht ihm höher als Cäsar[55]). Gerechtigkeit und Freiheit bilden das Ziel und die Grenze jeder rechtmäßigen Staatsgewalt; sie herrschen über den Herrscherwillen[56]). So fern dem Johannes die juristische Ausbeutung der Lehre von der Volkssouveränetät lag, so war ihm trotzdem dieser Begriff selbst geläufig, und er zog daraus, freilich zugunsten der Kirche, jene berüchtigten Folgerungen, die dann im 15. Jahrhundert bei Jean Petit, im 16. aber bei den Jesuiten wiederkehren. Ebenso berührt er sich in seiner Vorliebe für republikanische Tugend mit spätern Jahrhunderten, mit der Renaissance. Seine ungewöhnlich starke Beeinflussung durch die Antike hebt die Wirkung der theokratischen Ideen bei ihm zum Teil wieder auf und stellt ihn über jene juristischen Schwärmer, denen das Zeitalter Justinians als das goldene und eine Weltdespotie als höchstes Ziel alles staatlichen Lebens vorschwebte. Es ist aber ein merkwürdiges Wechselverhältnis, das sich über das Mittelalter hinaus fortsetzt, daß die kirchlichen Theoretiker sich vielfach um eine höhere und freiere Auffassung des Staats Verdienste erworben, daß anderseits

die überspannten Verfechter der weltlichen Hoheit den Staat vor der völligen Überwältigung durch die Kirche kräftig geschützt haben. Man arbeitete hier für die äußere Unabhängigkeit, dort für die innerliche Befreiung jener Form des menschlichen Daseins, die durch Jahrhunderte materieller und geistiger Kämpfe geläutert die verlorene Superiorität wieder beanspruchen durfte.

Mit Übergehung des Kompilators Vinzenz von Beauvais[57]) und des ebenso unselbständigen Albertus Magnus, der ganz von der aristotelischen Politik abhängt, wenden wir uns zu dem hervorragendsten Vertreter der scholastischen Wissenschaft. Thomas von Aquino hat sich mit der Staatslehre sehr eingehend befaßt. Er schließt sich gleichfalls, aber keineswegs sklavisch, an die Politik des Aristoteles an, zeigt einen hohen Begriff von der Aufgabe des Staats und betont „die fortwährende naturrechtliche Grundlage des menschlichen Gesetzes“[58]). Die Entstehung des Staats durch Vertrag ist ihm nicht die einzig mögliche, aber doch eine anerkannte Tatsache, aus der er das Recht der Gesellschaft ableitet, den von ihr konstituierten Fürsten wegen Mißbrauchs seiner Gewalt abzusetzen. Er erklärt, dies sei auch dann statthaft, wenn das Volk sich dem Herrscher auf ewige Zeit unterworfen habe; denn der Vertrag, den dieser verletzt habe, sei auch für die anderen Kontrahenten hinfällig[59]). Doch verwirft er durchaus den Mord des Tyrannen. Überhaupt hütet er sich vor extremen Folgerungen; bei aller Hochachtung vor dem Naturrecht, durch das die vernünftige Kreatur an dem ewigen Gesetz oder an der höchsten Vernunft Teil hat, schreitet er nicht bis zur Geringschätzung des positiven Rechts fort[60]). Aber er denkt sich die Monarchie, die ihm wie fast dem ganzen Mittelalter die vollkommenste Staatsform ist, durchaus innerhalb der Schranken des Rechts und der Vernunft. Seine gemäßigte Haltung, die dem eifrigen Schüler des Aristoteles wohl ansteht, hindert ihn doch vor einem lebhaften Ergreifen und Weiterbilden der Vertragstheorie, in deren Geschichte er keinen hervorragenden Platz einnimmt.

Trotzdem ist die Tatsache, daß der größte Kirchenlehrer des Mittelalters in der Annahme dieser Theorie mit den übrigen

Scholastikern zusammengeht, bedeutsam. Die Philosophie bestätigte also die von der Jurisprudenz aufgestellten Lehren und steigerte ihre Verbreitung. Es genügt, auf einige Beispiele hinzuweisen, um den immerhin vorhandenen, aber nicht sehr bedeutenden Unterschied der Auffassungen zu charakterisieren. So führt der Verfasser des 3. Buchs de regimine principum, kirchlicher als der heilige Thomas, wieder die Herrschergewalt auf den Sündenfall und auf die strafende Zulassung Gottes zurück[61]). Näher an Thomas bleibt das mit Unrecht dem Vinzenz von Beauvais zugeschriebene Speculum morale, das die strenge augustinische Prüfung des positiven Rechts am natürlichen festhält[62]). Beinahe unbeschränkt herrscht dagegen Aristoteles in der Schrift des Ägidius Colonna, der eine zweifache Entstehung des Staats, aus der Familie oder durch Vertrag, konstatiert und der ersteren den Vorzug gibt[63]). Mehrfach wurde der Versuch gemacht, die Ableitung aller Gewalt von Gott mit der Volkssouveränetät in Einklang zu bringen. So kommt Johann von Paris, ein Verfechter des französischen Königtums gegen päpstliche Anmaßung, zu dem Schluß, die Herrschergewalt stamme von Gott und vom Volke, „populo faciente et deo inspirante“[64]). Durand de Pourçain löst die Schwierigkeit durch die Erklärung, die Herrschergewalt sei von Gott nach ihrem sittlichen Inhalt, während die Art ihrer Erwerbung oder ihres Gebrauchs im einzelnen Fall sehr unheilig sein könne[65]). Denn in der Regel enthalte sich Gott des unmittelbaren Eingreifens und überlasse die Wahl des Herrschers dem Volk.

Durand zeigt übrigens in sehr augenfälliger Weise die ungeheure Kluft, welche die Konsequenz der scholastischen Logik zwischen ihren letzten Ergebnissen und den wirklichen Dingen schuf. Er prüft an der Hand des Naturrechts die „bürgerlichen Satzungen“, hauptsächlich den Begriff des Kaisertums, das ja allein durch das Naturrecht gebunden sei. Nach seiner Ansicht ist jedoch die Aufstellung eines Fürsten überhaupt nicht naturgemäß; „es würde der Natur der Sache mehr entsprechen, wenn das gesamte Volk die Herrschergewalt übte“[66]). Die Übertragung derselben auf den Kaiser erfolge nur aus Rücksichten der expedientia publica, und würde, sobald sie

diesen Zweck nicht mehr erfüllt, zurückzunehmen sein[67]). Mit besonderer Vorliebe entwickelt er die Lehre von der natürlichen Gütergemeinschaft. Gott allein hat ein absolutes dominium; demgemäß besitzt der von Gott Geliebte, der Bessere in Fällen der Not ein größeres Anrecht auf die Benutzung der Güter als der Schlechtere. Wenn dieser eine von ihm besessene Sache dem Besseren in einer Notlage vorenthält, so ist er geradezu ein Dieb und Mörder; nur die Unentbehrlichkeit einer Sache zu seiner eignen Erhaltung kann ihn entschuldigen. Doch wird die praktische Undurchführbarkeit dieser Grundsätze zugegeben und mit der bittern Bemerkung begleitet, daß seit der Scheidung des Besitzes regelmäßig die Schlechten reich, die Guten aber, „die naturrechtlichen Herren"[68]), in Dürftigkeit seien.

Ein Schritt weiter, und wir sind bei der wiclifitischen Ketzerei angelangt, die das bürgerliche Dominium von dem sittlichen Wert oder Unwert des Inhabers abhängig macht. In der Tat war bereits in der ars iuris des frommen und gelehrten Raymundus Lullus dieser Schritt geschehen und dem in einer Todsünde Befindlichen jedes Recht auf seinen Besitz, den er nur von Gott habe, abgesprochen[69]). So war die Scholastik im Beginn des 14. Jahrhunderts bereits dahin gekommen, nicht nur die demokratische Staatstheorie beinahe zum Dogma zu erheben, sondern sogar die Grundlagen der bestehenden staatlichen und sozialen Ordnung für naturwidrig zu erklären. Gerade damals suchte Occam der menschlichen Vernunft jedes Erkennungsvermögen für göttliche Dinge abzusprechen und vernichtete unbarmherzig die bisher hochgeschätzten Beweise für das Dasein Gottes[70]). Damit war die bisherige Arbeit der Scholastik verurteilt, alles in Frage gestellt; eine auf die Spitze getriebene Dialektik verhüllt zuweilen bei Denkern wie Occam und Buridan die eigne Ansicht vollkommen, indem sie den Massenkampf der Gründe und Gegengründe, der Zitate und Gegenzitate unentschieden läßt. Trotz ihrer engen Verbindung mit der Kirche und ihrer gutkirchlichen Absichten hat die Scholastik zur Erschütterung des Autoritätsglaubens mächtig beigetragen. Auf dem Gebiete der politischen Theorien konnte sie aber vollends bei ihrer völligen Scheidung von der Praxis einem Idealismus nachhängen, der in

den Zellen und Hörsälen als harmlos geduldet, außerhalb derselben als abscheuliche Ketzerei mit Feder und Schwert verfolgt wurde.

Aber wer konnte Bürgschaft dafür geben, daß jene Träumereien der Mönche und Professoren niemals aus ihrer rein geistigen Existenz heraustreten würden? Es ist der Mühe wert, der Popularisierung nachzugehen, die schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts jene Spekulationen in der Heimat der Scholastik erfahren hatten. Der berüchtigte Roman de la Rose, ein Gemisch von trockener Allegorie, poetischer Schilderung, ernster und frivoler Philosophie, behandelt, wie fast alle Fragen des menschlichen Daseins, so auch die Entstehung des Staats. Der Dichter, dem man kirchliche Befangenheit sicher nicht vorwerfen kann, betrachtet doch, wie die strengen Kirchenmänner den Staat als eine Entartung des natürlichen Zustands, die aus dem Eindringen der Sünde, der egoistischen Gier nach Besitz entsprungen sei. Malice ist ihm die „Mutter der Herrschaft"; ohne das Böse „hätte man niemals einen König gesehen noch von einem Richter auf Erden etwas gewußt". Mit dichterischen Farben wird das Bild einer glückseligen Urzeit ausgeschmückt, eines Lebens in und mit der Natur, in völliger Freiheit und Gleichheit, ohne Eigentum, daher ohne Streit und Furcht[71]). In diese Welt des Friedens und der Liebe bringt die Entdeckung des Goldes, d. h. des Wertbegriffs, den Keim alles Übels, vor allem die Scheidung von Mein und Dein. Alle schlechten Leidenschaften werden entfesselt; die Gesellschaft sieht sich genötigt, einen allgemein anerkannten Hüter des Eigentums und Beschützer der Schwachen gegen die Stärkeren aufzustellen. Sie wählen in allgemeiner Versammlung den Stärksten, welcher schwören muß, das Recht zu wahren, wogegen die Gesamtheit für seinen Unterhalt und seine Sicherheit zu sorgen hat[72]).

Charakteristisch ist dieser Auffassung die ausführliche Beschäftigung mit dem Naturzustand, die verächtliche Behandlung der bestehenden Ordnung, das Fehlen christlicher Anklänge. Königtum, Geburtsadel, Beamten- und Richterstand werden nicht auf den verschlungenen Wegen der scholastischen Beweisführung, sondern in der allgemein zugänglichen Sprache der

gesunden Vernunft und mit einer wahrhaft radikalen Bitterkeit angegriffen. Mit welchem Hohn wird z. B. die volkstümliche Beziehung der Kometen auf das Ableben der Herrscher zurückgewiesen! „Die Fürsten sind es nicht wert, daß die Himmelskörper von ihrem Sterben Zeichen geben; denn ihr Leib gilt nicht einen Heller mehr als der eines Arbeiters, Schreibers oder Stallknechts". Die Kometen würden sicher keinen Anstoß nehmen zu erscheinen, wenn es auch nirgends Könige und Fürsten gäbe und alle Menschen gleich wären. Es ist überhaupt barer Unsinn, die Menschen nach ihrer Geburt und nicht ausschließlich nach ihrem persönlichen Verdienst zu schätzen. Jeder literarisch Gebildete hat ja mehr Aussicht, ein wahrhaft edler, feiner Mensch zu werden, als die Könige und Fürsten, die sich um die Wissenschaft nicht kümmern. Der einzige wirkliche Adelstitel des Menschen ist seine natürliche Freiheit und seine gottentstammte Vernunft[73]). Wir staunen, im Zeitalter Bonifaz' VIII. so erleuchtete Ansichten ohne die schützende Hülle einer gelehrten Form aussprechen zu hören. Aber die Keime lagen versteckt in den unzähligen Distinktionen orthodoxer Kanonisten und in den von der Kirche gefeierten Riesenwerken der scholastischen Philosophie, die so manchen gefährlichen Schluß furchtlos gezogen, aber durch ihre Unnahbarkeit den Augen der Unberufenen, der nicht „lateinischen" Menschheit entrückt hatten. Dies konnte jedoch die allmähliche Verbreitung scholastischer Gedanken durch die verschiedensten Kanäle nicht hindern. Der Roman von der Rose stimmt in den angeführten Sätzen der Hauptsache nach mit zahlreichen Äußerungen von Päpsten und Kaisern, von allverehrten Theologen und Rechtslehrern überein. Das Naturrecht, die angeborne Freiheit des Menschen, waren damals auch im Geschäftsstil der Urkunden heimisch geworden; der Satz von der Wertlosigkeit der hohen Geburt wird hier nicht zuerst ausgesprochen, sondern hatte von jeher im innern Leben der Kirche eine bedeutende Stelle eingenommen. Aber der französische Dichter warf diese Errungenschaft einer dem Leben und dem Laientum entfremdeten Wissenschaft auf den Markt, indem er sie in die Sprache des Volks und zugleich in die Sprache der Leidenschaft und der bewußten Verneinung

übertrug. So wurde in Frankreich zeitig genug die Lehre vom Urvertrag und von der Volkssouveränetät ein Gemeingut der gebildeten Laien. Ihre höchste Entwicklung aber fand sie, obwohl im Zusammenhang mit der Pariser Universität, auf anderem Boden.

Ausbildung und praktischer Einfluß der scholastischen Staatslehre im 14. und 15. Jahrhundert.

Die scholastische Staatslehre blieb nicht in der Verborgenheit der Zellen und Hörsäle. Während sich im 14. Jahrhundert ihr wissenschaftlicher Sieg vollendet, tritt sie mit den bedeutendsten Erscheinungen des staatlichen und kirchlichen Lebens in Berührung. Wir vernehmen die Stimme der demokratischen Theorie deutlicher als zuvor in den Stürmen, die den großen mittelalterlichen Kampf der beiden Gewalten abschließen. Sie bemächtigt sich des Konflikts zwischen Krone und Ständen in Frankreich und England. Sie wird endlich zur Zeit des großen Schismas mit der größten Kühnheit auf die kirchlichen Fragen angewendet und zum Losungswort der Reformpartei erhoben. Unversehrt geht sie in den Gedankenkreis der Reformationszeit über, um sich mit neuen Anschauungen und weltverändernden Ereignissen in Verbindung zu setzen und so zu einem mächtigen Faktor der neueren Geschichte zu werden.

Die Lehre vom Urvertrag erfreute sich im 14. Jahrhundert einer sehr verbreiteten Zustimmung, aber die echt mittelalterlichen Vorstellungen von der geistlichen und weltlichen Gewalt waren doch keineswegs so erschöpft, daß sie ihr das Feld nicht noch streitig machen konnten. Die päpstliche Schwerttheorie erhielt durch Bonifaz VIII. noch einmal ihren schärfsten Ausdruck. Der größte italienische Dichter schrieb eine geistvolle Rechtfertigung und Verherrlichung der kaiserlichen Universalherrschaft. Beide befanden sich dabei im schneidendsten Gegensatz zu der wirklichen Lage der Dinge, aber beide waren nicht die einzigen oder die letzten ihres Glaubens. Jene päpstliche Anschauung hat bekanntlich nicht nur das 14., sondern auch das 18. Jahrhundert überlebt. Weniger

dauerhaft hat sich der imperialistische Gedankenkreis gezeigt; denn was man in der neueren Geschichte als Imperialismus oder Cäsarismus bezeichnet, läßt sich mit der Kühnheit der mittelalterlichen Kaisertheorie nicht entfernt vergleichen. Dantes Buch de monarchia, das ein englischer Schriftsteller treffend als „Epitaph" bezeichnet[74]), hatte freilich noch zahlreiche geringere Nachfolger, aber schon begannen die Stimmen lauter und häufiger zu werden, die auch theoretisch die Unabhängigkeit der nationalen Staaten vom Kaisertum vertraten, ja sogar dessen höhere Würde und die ewige Dauer des römischen Reichs anzuzweifeln wagten.

Frankreich war der eigentliche Sitz der antipäpstlichen und antikaiserlichen, der modernen Richtung. Der Sieg Philipps des Schönen über Bonifaz VIII. wurde nicht ohne lebhafte Teilnahme der Literatur erfochten; den Inhalt des Kampfes faßt die supplication du pueuble de France[75]) in die Aufforderung zusammen, der König möge die souveräne Freiheit seines Reichs wahren, nach der er in irdischen Dingen keinen andern Oberherrn als Gott allein anzuerkennen habe. Die Universität Paris war für die nationale Sache eingetreten; unter der Nachwirkung dieser Ereignisse und Stimmungen standen dann Männer wie Marsilius und Occam[76]), die nachmals dem Streit Ludwigs des Baiern mit der Kurie, so viel an ihnen lag, einen großartigen Schwung zu geben suchten. Wenn die nationalfranzösischen Publizisten wesentlich im Interesse ihres Vaterlandes und mit erreichbaren Zielen arbeiteten, so wollte dagegen der kühne Geist des Paduaners Marsilius nichts Geringeres als die Umgestaltung der Welt nach einer streng durchgeführten Theorie, die zum großen Teil die Errungenschaften späterer Zeitalter antizipiert. Er hielt es für möglich, durch das römische Kaisertum den Sturz der hierarchischen Weltherrschaft herbeizuführen. Aber sein Hauptwerk, der Defensor pacis, nimmt nicht etwa einen reichsrechtlichen Standpunkt ein, sondern untersucht die Grundlagen, Ziele und Machtgrenzen des Staats überhaupt mit einer staunenswerten Freiheit. Am schlagendsten hat Friedberg den Eindruck bezeichnet, den das Buch des mittelalterlichen Klerikers auf den modernen

Leser macht. „Fast wird man veranlaßt, einen Anachronismus anzunehmen und für ein Werk des 16. oder 17. Jahrhunderts anzusehen, was der kühnste Denker des 14. konstruiert hat“[77]).

Fundamentalsatz ist für Marsilius die Volkssouveränetät[78]). Er gibt den göttlichen Ursprung der Staaten zu, aber Gott begnügt sich in der Regel damit, die causa remota zu sein, eine Auffassung, der wir bereits begegnet sind. Obwohl nun auch Marsilius der Monarchie den Vorrang vor den übrigen Staatsformen zugesteht, so ist er doch weit entfernt davon, dem Fürsten die höchste Staatsgewalt beizulegen; sein Monarch unterscheidet sich nicht wesentlich von dem Präsidenten einer Republik. Das Volk ist der Souverän, wie er einmal sagt (superiore carens), oder, wie er sich meistens ausdrückt, „der Gesetzgeber“. Die Gesamtheit der Bürger, d. h. der freien und erwachsenen Männer, besitzt ausschließlich und unverkümmert die gesetzgebende Gewalt und kann dieselbe unmittelbar oder durch Beauftragte ausüben. In derselben Weise wählt sie den Fürsten, welcher nichts als ihr Vollzugsorgan und dem Gesetz, dem sanktionierten Volkswillen, wie alle übrigen unterworfen ist. Das Volk bestimmt die Stärke der bewaffneten Macht, die der Fürst zur Handhabung der Exekutive braucht; diese Macht darf aber niemals so weit gesteigert werden, daß sie der Gesamtheit der Bürger die Spitze bieten könnte. Das Volk kann ferner den Fürsten, wenn er das Gesetz verletzt, zur Rechenschaft ziehen, absetzen und sogar, allerdings nur in schweren Fällen, bestrafen. Das souveräne Volk kann allein über sich selbst bestimmen, sich selbst durch förmliche Äußerung seines Willens binden. Jeder einzelne Bürger soll unabhängig von dem Willen eines andern, aber den Beschlüssen der Gesamtheit unterworfen sein, die unter seiner eignen Mitwirkung zustande kommen. Denn „jenes Gesetz wird von allen Bürgern am besten beobachtet, das jeder sich selbst aufzulegen scheint“[79]). Eine Äußerung, deren innige Übereinstimmung mit dem contrat social von Franck bemerkt worden ist. Und wenn auch die Ausarbeitung der Gesetze nicht der Gesamtheit überlassen werden kann, so besitzt sie doch die Fähigkeit darüber zu urteilen, in welchem Maße die Gesetze ihrem

Rechtsgefühl und ihren Interessen entsprechen. Denn das Ganze repräsentiert eine größere Summe von Kraft und Intelligenz als der Teil. Demgemäß ernennt das Volk in seiner Gesamtheit oder nach Ständen eine Anzahl von „Experten", deren Gesetzentwürfe dann wieder der Volksversammlung vorgelegt werden. Jeder Bürger kann hier seine Meinung über die Vorschläge des Gesetzgebungsausschusses geltend machen; nach beendigter Diskussion wird der betreffende Entwurf entweder in ursprünglicher oder in abgeänderter Gestalt durch Einstimmigkeit oder Mehrheitsbeschluß zum Gesetz erhoben, beziehungsweise abgelehnt. Dies kann aber auf zweierlei Weise geschehen, durch die Volksversammlung selbst oder durch gewählte Repräsentanten derselben; hierzu kann entweder jener Gesetzgebungsausschuß oder eine neugewählte Vertretung gebraucht werden[80]). Marsilius scheint sogar diesen letzten entscheidenden Akt der Legislative lieber in die Hände einer Vertretung als in die des ganzen Volkes gelegt zu sehen. Natürlich bleibt dem Volke das Recht vorbehalten, seine Gesetze nach Bedürfnis zu verändern, zu interpretieren, außer Kraft zu setzen. Dem Buchstaben des Gesetzes gegenüber tritt dann als ergänzendes, ausgleichendes Element der Fürst, welcher durch mildernde Auslegung oder Anwendung den Widerspruch zwischen Recht und Gerechtigkeit im einzelnen Fall beseitigen kann. Das erfordert aber die Tugend der aequitas oder, wie Marsilius nach Aristoteles lieber sagt, der „epieikeia"[81]).

Diese Staatstheorie ist in ihrer Grundlage wie in ihrer Ausführung durch und durch demokratisch. Der Fürst des Marsilius ist ein bloßer Beamter des Volks und hat mit dem Königtum nichts als den Namen gemein; er wird einmal geradezu als der „regierende Bürger" (civis principans, Def. p. 1, 1) den andern Bürgern gegenübergestellt. Der Herrscher aber ist die Gesamtheit oder vielmehr die Majorität (valentior pars civium considerata quantitate, 1, 12), deren Allmacht bei Marsilius ebenso unbedingt anerkannt wird, wie im heutigen Amerika. Er bekennt seine Überzeugung vom richtigen Instinkt der Masse und von dem natürlichen Übergewicht ihrer Interessen über die einer Minderheit. So häufig Anklänge an Rousseau

bei ihm vorkommen, so zeigt er doch schon durch seine Befürwortung einer gewissen Repräsentative und einer Teilung der gesetzgeberischen Arbeit mehr politisches Verständnis. Dadurch, daß er sowohl für die Gesetzgebung als für die Wahl des Fürsten die doppelte Möglichkeit einer unmittelbaren oder mittelbaren Ausübung der Souveränetät zuläßt, gewinnt sein System an Leben und vermeidet die absolute Starrheit.

Es ist unbestreitbar, daß Marsilius den Kern seiner Lehre dem Studium der aristotelischen Politik verdankt; auch die Verfassungen der italienischen Städterepubliken mögen ihm vorgeschwebt haben[82]). Aber noch kein mittelalterlicher Denker hatte die antike Staatsanschauung so konsequent und so frei von jeder kirchlichen Beimischung herübergenommen; keiner hatte gewagt, aus den bestehenden republikanischen Einrichtungen allgemeine Staatsnormen abzuleiten. Marsilius geht jedoch noch weiter; mit unglaublicher Kühnheit stellt er auch die Kirche unter die Hoheit des von ihm konstruierten Staates und entkleidet sie jeder weltlichen Befugnis bis zu einem Grade, der selbst den vorgeschrittensten Streitern des heutigen „Kulturkampfs" als ein schwer zu erreichendes Ideal erscheinen muß. Diese Seite seiner Theorie, sowie seine Aufstellung des reformatorischen Schriftprinzips, seine entschiedene Forderung der Gewissensfreiheit liegt außerhalb des Bereichs unserer Untersuchung. Dagegen ist hervorzuheben, daß er seine demokratischen Grundsätze auch auf kirchlichem Gebiet zur Geltung bringt. Er stellt die Wahl der Geistlichen den Gemeinden anheim; ebenso sollen die Mitglieder des vom Staate einzuberufenden Konzils, das aus Geistlichen und Laien zusammengesetzt wird, aus Gemeindewahlen hervorgehen. Das Konzil aber nimmt in rein kirchlichen Dingen eine Stellung ein, welche der des „Gesetzgebers" im Staat entspricht.

Die Lehre des Marsilius schien zu triumphieren, als im Januar 1328 Ludwig der Baier von einem römischen Parlament zum Kaiser erwählt wurde und im Namen des römischen Volks von Laienhand die Krone empfing. Die alten Traditionen der Römer und die ghibellinischen Anschauungen vereinigten sich für einen Augenblick mit den umfassenden Gedanken eines priester-

lichen Revolutionärs. Die Herrlichkeit war freilich von kurzer Dauer und der erste und letzte demokratische Kaiser des Mittelalters nicht dazu angetan, das bisherige Verhältnis von Kirche und Staat umzukehren. Aber die antipäpstliche Richtung in Deutschland ließ den defensor pacis nicht sogleich in Vergessenheit sinken, wie die große Masse der polemischen Literatur. Schon vor Marsilius waren von einem deutschen Geistlichen, Abt Engelbert von Admont, staatsphilosophische Schriften verfaßt worden, die, obwohl ungleich geringer, den Beweis liefern, daß man in Deutschland den Franzosen und Italienern auf dieses Gebiet zu folgen begann. Engelbert schließt sich an Aristoteles und Cicero an und bekennt nicht nur die Lehre vom Urvertrag[83]), sondern auch die Ansicht der Franzosen von der Unrechtmäßigkeit der römischen Weltherrschaft; er meint, das Reich werde durch Gewalt wieder vergehen, wie es durch Gewalt gegründet worden ist. Damit stempelt sich der gute steirische Abt zum Mitarbeiter an einem bedeutenden geistigen Fortschritt, der durch die negative Kritik der Kaiseridee bezeichnet wird. Auch Marsilius war, nach einer Andeutung zu schließen[84]), ein Gegner der Universalmonarchie, die sich überhaupt mit der von ihm gedachten Verfassung nicht vereinigen läßt; sein Bundesgenosse Occam spricht sich mit noch größerer Deutlichkeit für den Vorzug unabhängiger Einzelstaaten aus; er, der doctor invincibilis, erklärt selbst die kirchliche Universalmonarchie für entbehrlich[85]).

Noch trat aber der Gegensatz der alten Reichsschwärmerei gegen das erstarkende Gefühl nationaler Absonderung auch in der Literatur lebhaft hervor. Der bedeutendste deutsche Publizist jener bewegten Zeit ist der Würzburger Domherr Lupold von Bebenburg; er sucht die Ideen des Dante und des Marsilius zu vereinigen und in seinem auf rein juristischer Grundlage erbauten Reichsstaatsrecht unterzubringen. Er spricht der Gesamtheit des Volks, wozu er alle Fürsten und Untertanen des Reiches zählt, das Recht zu, den Kaiser abzusetzen, Gesetze zu machen, über das Reich zu verfügen. Er erklärt, ein Präjudiz für mehrere dürfe nur mit der Einwilligung aller Beteiligten geschaffen werden[86]). Nun ist es freilich praktisch ganz bedeutungslos, wenn er behauptet,

die Gesamtheit des römischen Volks stehe über dem Kaiser[87]), aber die Sache gewinnt dadurch eine neue nicht uninteressante Seite, daß er die Kurfürsten für die Repräsentanten dieser Gesamtheit erklärt und die bei ihnen herrschende Entscheidung nach Stimmenmehrheit daher ableitet[88]). Er trägt damit wenigstens einigermaßen jenem Aufschwung ständischer Prinzipien Rechnung, welcher in den Staaten und Territorien fast des ganzen Abendlandes mehr oder weniger vorhanden war. In Deutschland machte sich dies theoretisch in der Weise geltend, daß neben das alte juristische Dogma von der Übertragung der Souveränetät auf den Kaiser der Satz eingeschoben wurde, an die Stelle des senatus populusque Romanus seien die Kurfürsten getreten[89]).

Weit lebhafter als im Reich schritt die ständische Entwicklung in den stärker konzentrierten westlichen Staaten voran. Wir berührten oben die Teilnahme der französischen Wissenschaft an den kirchlich-politischen Kämpfen. Der Gebrauch geistiger Waffen rechtfertigte sich nicht minder bei dem Ringen um die innere Organisation des Staats. In den Erhebungen des Pariser Volks gegen Königtum und Adel spielten schon damals Theorien, wie die von der Absetzbarkeit der Fürsten, eine große Rolle[90]). Zu der einheimischen Literatur hatte sich der Defensor pacis gesellt; unmittelbar nach seinem Erscheinen wurden, trotz des Widerstands der Pariser Universität, französische Übersetzungen verbreitet, während er — sehr bezeichnend — erst im 16. Jahrhundert seinen deutschen Übersetzer gefunden hat[91]). Von ihm zeigt sich der Verfasser des berühmten Somnium viridarii (songe du vergier) beeinflußt, den wir jedenfalls unter der weltlichen Umgebung des Königs Karl V. zu suchen haben. Diese merkwürdige Schrift, die nach früherem Vorgang in die Form eines Gesprächs zwischen einem Ritter und Kleriker gekleidet ist, faßt die Hauptargumente und Ergebnisse der früheren Streitschriften in klar faßlicher Weise zusammen, ohne für unsern Gegenstand sachlich viel Neues zu bieten. Dabei wird durch die ganze Lage der Dinge der Geistliche notgedrungen zum Verteidiger der kaiserlichen Weltherrschaft; der Ritter dagegen vertritt die Interessen der Nationalität, des Laientums, des Volks. Er ist ein ent-

schiedener Anhänger der Vertragstheorie und wendet dieselbe praktisch auf den Fall einer finanziellen Mißwirtschaft an. Wenn die gewöhnlichen Steuern und Gefälle nicht zu dem gegebenen Zweck oder nicht in der richtigen Weise verwendet werden, so kann das Volk zur Absetzung des Fürsten schreiten, der Erhebung außerordentlicher Auflagen aber darf es sich von vornherein widersetzen, falls nicht dringende Gründe, wie die Verteidigung des Landes, eine solche Maßregel rechtfertigen.

Die englische Verfassung hat, wie Ranke sagt[92]), in ihrer allmählichen Entwicklung den Charakter des Vertrags angenommen; ihre Geschichte ist eine lange Reihe von Kompromissen und zeigt wohl eine frühe und bedeutende Ausbildung des öffentlichen Rechts, aber vor dem 17. Jahrhundert nur wenig von staatstheoretischen Einflüssen oder Ableitungen. Stärker noch als in England tritt das Vertragsmoment z. B. in der aragonesischen oder in der polnischen Verfassung des Mittelalters auf, aber solange diese praktischen Beweise von den Vertretern der Vertragstheorie nicht bemerkt und ausgebeutet werden, finden sie auch in der Geschichte des letzteren keinen Platz. Doch dürfen wir allerdings nicht verkennen, daß bei den Streitigkeiten der englischen Stände mit Richard II. die tatsächliche Macht des Parlaments zur Gestaltung einer Absetzungstheorie geführt hat[93]), welche die Oberhoheit der Nation über den Fürsten voraussetzt.

Eben in jenen Jahren trat in England die politische Seite des Lollardentums oder der wiclifitischen Lehre in den Vordergrund. Wiclif, der furchtbare Verteidiger des nationalen Staats gegen die internationale Herrschaftsbefugnis der Kurie, kam durch die augustinische Lehre vom rechtmäßigen Besitz und durch die Analogie lehenrechtlicher Anschauungen zu einer Ansicht vom bürgerlichen Dominium, die, wie wir oben sahen, schon früher in der Scholastik aufgetaucht und in ihren Konsequenzen entschieden staatsgefährlich war. Gott allein hat wirkliches Eigentum an allem, was vorhanden ist; was die Menschen besitzen, haben sie nur von ihm, und das Verhältnis zu ihm vermag allein den wirklichen Besitztitel zu erzeugen; wenn es gelöst wird, so fällt der mit Gott Zerfallene auch aus seinem

Dominium, d. h. aus allen seinen Rechten. Durch das Hinzutreten der Lehre, daß die Untertanen gegen einen sündigen Herrn das Korrektionsrecht besäßen, hat diese Seite des Wiclifismus namentlich den sozialistischen Bestrebungen seiner böhmischen Anhänger, der Hussiten, mächtigen Vorschub geleistet. Aber trotzdem haben weder die Hussiten noch die englischen Lollarden den hier im Keim vorhandenen Begriff der Volkssouveränetät klar entwickelt. Während diese schwärmerischen Sekten sich den staatlichen Zuständen gegenüber mehr verneinend als neugestaltend verhielten, entfalteten ihre Gegner, die frommen Väter der Reformkonzilien auf dem Gebiete der kirchlichen Verfassung den nämlichen Radikalismus, dessen Gefährlichkeit ihnen ohne den Schleier der Orthodoxie so sehr in die Augen stach.

Die konziliare Bewegung des 14. und 15. Jahrhunderts steht neben und über den ständischen Kämpfen dieses Zeitraums. Sie ergibt sich gleichfalls aus dem Gegensatz zur schroffen Monarchie, aber sie erfaßt nicht die einzelnen Staaten getrennt, sondern erschüttert die ganze abendländische Christenheit und macht sich die höchsten geistigen Kräfte aller Nationen dienstbar. Die kirchliche Wissenschaft hat niemals vor- oder nachher eine so gewaltige Stellung eingenommen, wie auf den Synoden zu Pisa, Kostnitz und Basel. Viele Hunderte von Theologen, Philosophen, Kanonisten strengten ihr Wissen und ihren Scharfsinn an, um eine Verbesserung der mittelalterlichen Kirche durch sich selbst, durch die gegebenen Mittel und auf gesetzmäßigem Wege ins Leben zu rufen. Naturgemäß arbeiteten sie der bisherigen übertriebenen Machtentwicklung des Primats als der Wurzel alles Übels entgegen. Verfassungsfragen forderten vor allen andern Anliegen gebieterisch ihre Lösung. Die Kirchenversammlung mußte sich doch zuerst ihrer eignen Rechtsgrundlagen und der Ausdehnung ihrer Befugnisse deutlich bewußt werden, sie mußte sich so fest als möglich auf ihre eigenen Füße stellen, um als eine der Kurie überlegene Macht jene Reformation möglich zu machen, deren Verwirklichung von der Kurie niemals zu erwarten war.

Die kirchliche Wissenschaft hatte den Kampf längst vorhergesehen und zum Mittelpunkt ihrer Erörterungen gemacht. Schon in den ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts ließ sich der Ruf nach einem allgemeinen Konzil vernehmen, vor dem dann zur Zeit des großen Schismas alle gegnerischen Stimmen schweigen mußten. Nun war damals die demokratische Staatslehre so sehr zum Gemeingut der Philosophen und Juristen geworden, daß sie nachgerade auch die Behandlung kirchenrechtlicher Fragen beeinflußte. Augustinus Triumphus († 1328), der begeisterte Verfechter der päpstlichen Allmacht, erklärt doch, das Recht der Papstwahl sei ursprünglich beim römischen Volk gewesen und erst später auf die Kardinäle beschränkt worden; er hält ein Zurückfallen dieses Rechts an die Gesamtheit, die durch das allgemeine Konzil vertreten wird, für denkbar. Durch das Konzil kann die Kirche einen häretischen Papst absetzen und eine Neuwahl vornehmen lassen[94]). Wenn aber die streng päpstliche Partei nicht davor zurückscheute, das Oberhaupt der Kirche, den rechtmäßigen Weltmonarchen dergestalt der Möglichkeit einer Korrektion zu unterwerfen, so ist es doppelt begreiflich, daß die Kirchenmänner der freieren Richtung noch viel weiter gingen. Denn obwohl sie hier und da unbequemen Einwürfen gegenüber behaupteten, der Vergleich zwischen dem kirchlichen und staatlichen Herrscher sei nicht zulässig[95]), so beruhte doch ihr ganzes Verfahren wesentlich auf der Ausbeutung dieses Vergleichs. Mit denselben Gründen, mit denen man bisher die weltliche Souveränetät dem Fürsten ab- und der Gesamtheit zugesprochen hatte, wurde jetzt die oberste kirchliche Gewalt für die ganze Kirche oder ihre Vertretung, das allgemeine Konzil, beansprucht.

Paris war und blieb auch in dieser Bewegung der Sammelplatz der meisten bedeutenden Theoretiker. Heinrich von Langenstein († 1397), Pierre d'Ailly († 1425) und Jean Charlier de Gerson († 1429), die berühmtesten Namen der kirchlichen Oppositionsliteratur, nehmen zugleich in der Geschichte der Pariser Universität eine ehrenvolle Stelle ein. Von den Thesen Langensteins (1381) bis in die Zeit der Konzilien von Pisa und Kostnitz, die sich uns in Gerson ver-

körpert, durchlief die Theorie von dem Verhältnis zwischen Papst und Kirche mehrere Stufen, bis sie den Boden der bestehenden Einrichtungen und der kirchlichen Tradition völlig verlassen und sich ganz dem Naturrecht in die Arme geworfen hatte[96]). Die Schriften und Reden Gersons, der die Zeit des Schismas und der beiden ersten Konzilien durchlebt hat, spiegeln uns am lebendigsten den Fortschritt der Gedanken und Stimmungen bis zum kirchlichen Radikalismus. Im Jahre 1404 wagte er, der Kanzler und Gesandte der Universität Paris, vor dem Papst Benedikt XIII. darüber zu predigen, daß alle Rechtsnormen, welche der Herstellung des kirchlichen Friedens im Wege stünden, null und nichtig seien, daß man der Beilegung des Schismas jede Rücksicht auf menschliche Satzungen zum Opfer bringen müsse; denn sonst werde „summum ius summa malitia“[97]). Das Übergewicht des göttlichen und natürlichen Rechts über das positive findet bei Gerson, wie schon bei Marsilius, seinen Ausdruck in der Erhebung der Epikie zur obersten und unanfechtbaren Rechtsinstanz. Die Epikie entscheidet, ohne sich auf juristische Spitzfindigkeiten einzulassen, nach ihrem eignen Maßstab, nach dem einfachen Rechtsgefühl darüber, ob und wie dieses oder jenes Gesetz anzuwenden, umzudeuten oder abzuschaffen sei. Nach diesem höchsten Gesetz soll nun das allgemeine Konzil verfahren, dem Gerson eine schrankenlose Macht beilegt. Es kann sich gegen den Willen auch eines rechtmäßig erwählten Papstes versammeln, ihm den Gehorsam entziehen, seine Bullen in Stücke reißen, ihn selber suspendieren, absetzen, töten. Das alles ist zulässig, wenn nur das göttliche und natürliche Recht unangetastet bleibt[98]). Gerson führt eine Reihe von Grundsätzen dieses Rechts namentlich auf; darunter finden wir vor allem das Recht der Notwehr, dann die berühmten Sätze: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, und: Not kennt kein Gebot[99]).

Soweit war die Reformpartei vor dem Zusammentritt des Pisaner Konzils gekommen. Aber wie äußert sich einer ihrer Wortführer nach dem fruchtlosen Ausgang dieser Versammlung? Er predigt ganz konsequent noch lauter als vorher das gute Recht der Revolution, und zwar anknüpfend an

das Staatsrecht[100]). Er folgert so: Das Recht ist um des Staates willen gemacht, also ist der Staat über jedem Recht. Wenn nun auf der einen Seite das Staatsinteresse, auf der andern die Erhaltung eines einzelnen in die Wagschale fällt, dann fort mit dem Gesetz, fort mit dem Recht, das der Erhaltung des Gemeinwohls entgegensteht! Gegenüber dieser höchsten Forderung werden alle Eidschwüre kraftlos; dem König, der gegen sein eignes Volk handelt, sind die Untertanen keine Treue mehr schuldig, und selbst erblicher Besitz der Krone darf seine Absetzung nicht hindern. Das alles gilt ebenso und noch mehr in bezug auf Kirche und Papst. Wenn die kirchlichen Gewalten ihre Pflicht versäumen, so sollen die weltlichen Herrscher das Konzil zusammenrufen; fehlt es auch an ihnen, so rückt diese heilige Pflicht immer weiter herunter bis zu den Bauern, ja bis zum geringsten alten Weib. „Für die Sammlung, Beruhigung und Erneuerung der Kirche," ruft er aus, „müssen nicht nur die weltlichen Fürsten, sondern auch die Bauern und Arbeiter und jeder Gläubige bis auf den Allergeringsten eintreten und, wenn es not tut, ihr Leben daran setzen für die Errettung der ganzen Herde, nach dem Beispiel der Alten"[101]). Und er führt Cicero und Valerius Maximus als Zeugen für die antike Bürgertugend an, die er in den Herzen seiner christlichen Zeitgenossen zugunsten einer geistlichen Republik neu entzünden möchte.

Wir sehen die innige Verbindung, in welche die bisher entwickelten Lehren über die Volkssouveränetät, bis zum Tyrannenmord, mit den neuen kirchlichen Tendenzen getreten waren. Auch in anderen Schriften derselben Zeit und Partei, bei Männern wie d'Ailly und Zabarella[102]), begegnen wir der nämlichen Anwendung antiker Staatslehre auf die Kirche, und wie verbreitet ist die bitterste Opposition gegen die Zurücksetzung des göttlichen, die übergroße Pflege des positiven Rechts![103]) Und es bezeichnet kaum einen wesentlichen Unterschied von Gersons Anschauung, wenn ein gleichzeitiger Schriftsteller ausdrücklich sagt, das Konzil dürfe gegen eine Bedrohung der Kirche in ihrer Existenz jedes Mittel anwenden: List, Betrug, Krieg, Gewalttat, Verheißung, Bestechung, Kerker und Tod[104]). Wo aber die Theorie solche Bahnen

wandelt, da befinden wir uns in der Atmosphäre einer allgemeinen Gärung und Auflösung. In der kirchlichen Bewegung kam damals der krankhafte Zustand der abendländischen Welt am augenfälligsten zur Erscheinung, aber keineswegs zum vollen und genügenden Ausbruch. Daß nicht allein in der Kirche Fäulnis und Besserungsbedürfnis vorhanden war, darüber wurden gerade in den Konzilien oft genug warnende Stimmen laut. Die Konzilsväter, die das gemeine Wohl zur obersten Richtschnur des Handelns erhoben und sich fortwährend auf die Verantwortlichkeit des Herrschers beriefen, erwogen selbst die Möglichkeit, von den Kräften der Massen zum Heil der Kirche Gebrauch zu machen. Sie waren tapfere Parlamentarier, die im sichern Bereich ihrer Geschäftsordnung gern mit den Gedanken und Schlagwörtern der Revolution spielten. Wie häufig ist auf dem Kostnitzer Konzil das Gespenst des göttlichen Strafgerichts, der wohlverdienten Verfolgung des Klerus heraufbeschworen worden; wie oft hat man die Verderbtheit der Priester, die unbefugte Herrschaft der „Juristen und Notare", die hochmütige Verwahrlosung des Volks mit hussitischer Schärfe gegeißelt! Trotzdem wußte man, als die böhmische Revolution die Wahrheit dieser Selbstanklagen mit furchtbarem Nachdruck bestätigte, nichts anderes zu tun, als sich unbeweglich auf den Boden des vielgeschmähten positiven Rechts zu stellen und die schändlichen Empörer nach allen kanonistischen Regeln zu verbrennen oder wenigstens zu verdammen.

Die Konzilien von Kostnitz und Basel haben über den Stuhl Petri verfügt und die oberste kirchliche Herrschergewalt feierlich der allgemeinen Kirchenversammlung zugesprochen. Die Väter zu Basel erklären einmal das Konzil für den summus iudex, dessen Gewalt unmittelbar von Christus herrühre. Den Papst Eugen IV. setzen sie ab, weil er den Befehlen der Kirche ungehorsam sei und in offener Rebellion beharre[105]). Wie uns Gersons Schriften die konziliare Theorie in ihrem stürmischen Vorwärtsschreiten zeigen, so findet sie zur Zeit der völligen Entwicklung ihren bedeutendsten Vertreter an dem tiefsinnigen Deutschen Nikolaus von Cues. Seine Bücher de concordantia catholica (1435), die der ursprüng-

lichen Geisteskühnheit und Vaterlandsliebe dieses nachmaligen Apostaten alle Ehre machen, sind getragen von dem Grundgedanken der Übereinstimmung, der allgemeinen Harmonie. Im Naturrecht, welches der menschlichen Vernunft innewohnt, muß jede bindende Bestimmung des positiven Rechts ihren Ursprung haben. Dadurch steht das einzelne Gesetz mit dem innersten Wesen des Menschen im Zusammenhang. Da aber die Menschen von Natur gleich mächtig und gleich frei sind, besitzt nur die Gesamtheit die konstituierende, Recht und Gewalt schaffende Befugnis. „Jede Regierung besteht allein durch die Übereinstimmung und freiwillige Unterwerfung aller“[106]). Nicht nur das Königtum, auch das Priestertum sucht er auf diesem Wege zu erklären. „Im Volke sind,“ so äußert er sich einmal, „alle Gewalten, die geistliche so gut wie die weltliche, in der Potenz enthalten“[107]). Die allerdings hinzutretende göttliche Einwirkung, der radius formativus, wird dabei ziemlich in den Hintergrund gestellt[108]). Er betont vor allem, daß Staat und Kirche nur auf der breitesten materiellen Grundlage naturgemäß erwachsen und ruhen können. So versucht er dann in einer Reihe von vortrefflichen Reformvorschlägen das arg gestörte Verhältnis des Ganzen und der Teile im deutschen Reich wieder in Einklang zu bringen; er ist in manchen Stücken geradezu ein Prophet der neuesten staatlichen Entwicklung unserer Nation.

In ganz anderer kecker Weise behandelt Enea Silvio die Lebensfrage des Basler Konzils; er, der spätere Papst, schwamm als junger Literat mit dem Strom der antipäpstlichen Bewegung. „Der Papst verhält sich zur Kirche, wie der König zum Reich. Es ist aber unsinnig, daß der König mehr vermögen soll als das ganze Reich, also darf auch der Papst nicht mehr Macht haben als die Kirche. Wie dagegen zuweilen übelregierende und tyrannische Könige von der Gesamtheit des Reichs entthront und weggejagt werden, so können ohne jeden Zweifel auch die römischen Bischöfe durch die Kirche, d. h. durch die allgemeinen Konzilien abgesetzt werden“[109]). Diese kühnen und bündigen Sätze begründet der Parteigänger des Konzils durch den ausführlichen Hinweis auf den Urvertrag. Der Papst ist nichts weiter als der erste Beamte der

Kirche; die Konzilsväter entsprechen den weltlichen Großen und vertreten wie diese das Recht und die Macht der Gesamtheit. Denn die Analogie der ständischen Einrichtungen und Kämpfe mußte sich schon den Zeitgenossen aufdrängen.

Das kirchliche Parlament unterlag, weil seine ganze Kraft von einem reinen Verfassungskampf aufgezehrt wurde, der die Völker auf die Dauer nicht zu fesseln vermochte. Dem allgemeinen Bedürfnis nach einer gründlichen und innerlichen Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse haben diese Versammlungen ebensowenig abgeholfen, wie die von ihnen angefochtenen römischen Päpste. Siegreich tauchte die Lehre von der päpstlichen Allmacht wieder auf, von den unmutigen Anhängern der geschlagenen Opposition als „neue Lehre" und als Ketzerei verdächtigt[110]). Doch vermochte sie nicht etwa die Theorien von Kostnitz und Basel aus der Welt zu schaffen. Vor allem an der Pariser Universität lebten sie ungebrochen fort; hier wurden Gersons Gedanken aufbewahrt und im 16. Jahrhundert, beim Hereinbrechen neuer kirchlich-politischer Stürme, gleich schneidigen Waffen einer vergangenen Zeit noch einmal ins Treffen geführt.

Stellung der Theorie in der Übergangszeit. Anfänge der republikanischen Richtung.

Die verwirrende Buntheit, die endlose Individualisierung, die das ausgehende Mittelalter kennzeichnet und ein zusammenfassendes Anschauen dieser Periode so sehr erschwert, fehlt auch dem hier behandelten Bruchteil des geistigen Lebens keineswegs. Neben der zuletzt geschilderten Entwicklung der Staatslehre führten die Gebilde längst vergangener Zeiten ein immer mehr anachronistisches Dasein fort. So vor allem das altersschwache Ideal der kaiserlichen Weltherrschaft. Die Treue, welche dieser Idee bewahrt wurde, hat etwas Rührendes. König Wenzel wird ohne Zaudern als Herr der Welt, als Monarch der Menschheit, als Verkörperung von Recht und Gesetz bezeichnet[111]), nachdem er längst von den deutschen Fürsten mit Schimpf und Schande abgesetzt worden war. Noch gab es Theologen und Juristen in Menge, die darüber

stritten, ob das Kaisertum unmittelbar von Gott oder vom Papst oder vom römischen Volk herrühre. Aber die Welt ließ sich dadurch nicht mehr aufregen; auch die Gleichnisse von Sonne und Mond[112]) und von den zwei Schwertern, die immer noch nicht ganz verschwunden waren, trugen jetzt einen sehr harmlosen Charakter. Im ganzen überwog der Einfluß der päpstlichen Anschauungen, so namentlich bei dem vom hl. Thomas beherrschten Peter von Andlau, der das Kaisertum zwar als Quelle aller übrigen staatlichen Gewalten auffaßt, aber doch aus päpstlicher Übertragung ableitet. Wir finden bei diesem deutschgesinnten Schriftsteller, der den Verfall des Reichs aufs tiefste beklagt, zugleich die entschiedenste Anerkennung der päpstlichen Oberhoheit und die alte gregorianische Ansicht von der Entstehung des Staats durch den Sündenfall. Trotzdem hält er in der Zeit Friedrichs III. an der göttlichen Mission des heiligen römischen Reichs fest, dessen Adler allein imstande sei, die barbarischen Nationen in heilsamen Schrecken zu setzen! In ähnlicher Weise wußte Enea Silvio die ideale Würde des Kaisertums mit der Abhängigkeit desselben von Rom geschickt zu vereinigen. Die kaiserlichen Publizisten erkannten es unumwunden an, daß kaum noch das Schattenbild des alten Reichs vorhanden sei, aber sie blieben dabei, die römisch-deutsche Universalmonarchie sei der rechtmäßige und nach Möglichkeit wieder anzustrebende Zustand. In Frankreich und anderswo verwarf man längst diesen ungeheuerlichen Anspruch sowohl tatsächlich als vermittelst gelehrter Ausführung. Immerhin dauerte es noch eine gute Zeit, bis selbst die außerdeutsche Theorie sich völlig von diesem unschädlichen Gespenst befreite. Noch zu Ende des 16. Jahrhunderts erklärt ein venezianischer Gesandter mit großem Behagen, das Reich sei glücklicherweise durch seine Verbindung mit der deutschen Nation ganz ungefährlich gemacht; eigentlich habe es Hoheitsrechte über ganz Europa und einen großen Teil von Asien und könnte daher, wenn es in den Händen eines energischen Mannes oder Volkes wäre, eine fortwährende Störung des Weltfriedens verursachen. Nun aber sei ihm selbst gegenüber den deutschen Ständen jede Kraft genommen[113]).

Diesem Übelstand half freilich das Fortbestehen der imperialistischen Doktrinen ebensowenig ab, wie der sagenhafte Ausputz des Kaisertums, in dem sich die Chronisten und Volksschriftsteller des spätern Mittelalters gefielen. Immerhin bewahrten jedoch die gelehrten Vertreter der Reichsidee die Ableitung der höchsten irdischen Gewalt aus der Majestät des römischen Volks, und in den Sagen und Liedern des deutschen Volks wurde das Kaisertum gerade in der Zeit seines Dahinsterbens als ein Unterpfand künftiger Befreiung vom Druck der Pfaffen und Fürsten gefeiert. Denn mit der zunehmenden Selbständigkeit der deutschen Territorien entwickelte sich schon vor dem 16. Jahrhundert eine ergiebige Anwendung des alten theokratischen Kaiserbegriffs auf die Landesherren. Herzog Rudolf IV. von Österreich († 1365) fühlt sich bereits, wie er es selber ausspricht, als ein Wesen höherer Art, als von Gott dazu berufen, das Volk aus seinem „tierischen" Unverstand durch fühlbare Mittel, durch die heilsame Strafgewalt herauszureißen[114]). Im 15. Jahrhundert hatte man sich bereits daran gewöhnt, die „Göttlichkeit" der Fürsten anzustaunen. Der Chronist des siegreichen Friedrich von der Pfalz entschuldigt die Wahl eines seine Fähigkeiten so weit übersteigenden Gegenstandes damit, daß ja auch die Hunde wenigstens „mit Beweglichkeit des Schwanzes" und anderen unbeholfenen Geberden sich ihrem Herrn angenehm zu erweisen suchen[115]). Mit solchen Überschwenglichkeiten ging auf der andern Seite eine wachsende Erbitterung der niedern Stände Hand in Hand, die durch das Eindringen sozialistischer Schwärmereien geschärft wurde und gleichfalls wenigstens hier und da ihren literarischen Ausdruck fand.

Der Besitz des imperium, der unabhängigen Herrschergewalt war das Ziel der großen Könige wie der kleinen Herzoge und Markgrafen. Am kraftvollsten erwies sich damals die Monarchie in Frankreich, dem Lande der revolutionären Lehren und Bewegungen. Nach dem Tode Ludwigs XI. kamen hier noch einmal die großen Gegensätze der Meinungen recht offenkundig zur Geltung. Auf der Ständeversammlung zu Tours 1484 wurde die Ansicht verfochten, das Königtum stamme vom Volke; seine Verwaltung falle daher bei Minderjährigkeit des Thronfolgers

an das Volk zurück, und zwar wirklich an die Gesamtheit der Nation, ohne irgendeinen Stand auszunehmen. Res publica, so wurde argumentiert, ist bekanntlich so viel als res populi. Soll sich das Volk um seine Sache nicht kümmern? soll es sein Geschenk nicht zurücknehmen dürfen?[116]) Gerade der Adel beschwerte sich darüber, die Abgeordneten des dritten Standes wollten sich als die einzig wirklichen Volksvertreter hinstellen, während doch jeder Abgeordnete sein Mandat von den sämtlichen Wählern aller Stände habe[117]). Auf der andern Seite wurden die Lehren vom leidenden Gehorsam, von der geheimnisvollen Kraft des Königtums wieder hervorgesucht; einer der Redner äußerte, gegenüber dem König und den Prinzen sei die ganze übrige Versammlung dem Fußboden gleich zu achten[118]). In großen Zügen heben sich die grundverschiedenen politischen Richtungen heraus, deren Fortsetzung und Entwicklung, nicht immer gleichlaufend, aber ununterbrochen die folgenden Jahrhunderte durchziehen. Schon im Jahrhundert der Reformation nimmt dann die staatsphilosophische Literatur auf das ständische Element eine ungleich größere Rücksicht als bisher; durch die Verbindung mit den welterschütternden religiösen Fragen gewann der ständisch-monarchische Streit an allgemeinem Interesse, und das Wechselnde dieser Verbindung mußte überdies den Theoretiker reizen.

Ganz unmittelbar und deutlich ragt aber in die Reformationszeit das politische Vermächtnis der Reformkonzilien herüber. Jaques Almain, Lehrer der Theologie zu Paris († 1515), kam anknüpfend an Gerson und ältere Schriftsteller zu einer Staatslehre, die, ohne gerade neu zu sein, unsere Aufmerksamkeit durch ihre genaue Übereinstimmung mit den vielbesprochenen Doktrinen der Jesuiten beansprucht. Wie später Bellarmin, so erklärt Almain, mit Berufung auf einen Satz des oben erwähnten Durand[119]), der göttliche Ursprung des Königtums sei nicht so zu verstehen, als habe Gott die Gewalt unmittelbar einem einzelnen übertragen; irgend jemandem müsse sie aber von Gott anvertraut worden sein: so bleibt also nur die Möglichkeit, daß die Gesamtheit (communitas) sie von ihm habe und ihrerseits dem Fürsten verleihe[120]). Diese Übertragung erfolgt aus den schon berührten praktischen

Rücksichten. Aber „die Gesamtheit kann der Gewalt nicht völlig entsagen, die sie über den von ihr gesetzten Fürsten hat und vermöge deren sie ihn absetzen kann; denn diese Gewalt ist etwas Natürliches“[121]). Die fürstliche Autorität steht daher wohl über dem einzelnen, aber nicht über der Gesamtheit. Die Lehre der Jesuiten wird hier ein halbes Jahrhundert früher von einem eifrigen Gallikaner verfochten. In dem nämlichen Sinne spricht sich ein anderer Lehrer zu Paris, der Schotte John Mair, aus; auch er vindiziert dem Volke die Oberhoheit über den Herrscher und die Befugnis, nach Bedürfnis die Staatsform zu ändern; dabei gerät er bei der Betrachtung der französischen und schottischen Verfassung in die Notwendigkeit, das Vorhandensein von zwei höchsten Gewalten anzuerkennen, von denen jedoch die eine, die der Nation, „unbeschränkter“ ist als die andere[122]). Es ist bekannt, wie gerade in Frankreich und in Schottland die volkstümlichen Doktrinen während des 16. Jahrhunderts mächtig das Haupt erhoben. John Mair wurde später der Lehrer des Reformators Knox; auch Buchanan, der vielangefochtene schottische Publizist, wirkte in Frankreich und zählte unter seine Schüler den jungen La Boëtie, den Verfasser eines wilden antimonarchischen Ergusses. Die französische Konzilspartei hat auf dem Gebiet der politischen Theorie damals die nämliche Argumentation gegen den Papst benutzt, die kurz darauf die Jesuiten zur Steigerung des päpstlichen Einflusses sich aneigneten[123]). Beiden war der politische Radikalismus nur Mittel zum Zweck, aber sie haben, ohne es zu wollen, die Bewahrung und Überleitung der vorhandenen freiheitlichen Ideen in den Gedankenkreis eines neuen Zeitalters trefflich besorgt.

Denn eine neue Zeit war mit dem Sinken des päpstlichen und kaiserlichen Systems, des geistlichen und weltlichen Imperialismus heraufgekommen. Die päpstliche Weltherrschaft, dauerhafter als die kaiserliche, war doch gleichfalls gründlich unterwühlt worden und erhielt jetzt den vernichtenden Stoß, von dem sie sich nie mehr erholen sollte. Daß nun dieser doppelte Fortschritt nicht unmittelbar zu einer freiheitlichen Entwicklung auf staatlichem Gebiet geführt hat, daß vielmehr

der Aufschwung hier der nationalen, dort der territorialen Monarchie erst jetzt seinen Höhepunkt erreichte, daß selbst der Cäsaropapismus keineswegs ganz vermieden wurde, bedarf kaum der Erwähnung. Aber als Gegengewicht traten gleichzeitig die Anfänge eines völlig neuen Elements zutage, indem sich im Widerstreit mit der früher unangefochtenen Bevorzugung der monarchischen Staatsform zunächst eine antimonarchische Theorie bildete und die Republik als Idealverfassung aufstellte. Diese Richtung entsprang aus dem italienischen Humanismus, aus dem Zusammenwirken der antikisierenden Weltanschauung und der republikanischen Städteverfassungen.

Trotz ihrer Vorliebe für die Monarchie erkennen doch schon die mittelalterlichen Publizisten vielfach die Tatsache oder wenigstens den aristotelischen Satz an, daß man von einer absolut guten und passenden Staatsform eigentlich nicht reden könne, daß die Verfassung sich der Eigenart von Land und Leuten entsprechend, also verschieden gestalten müsse. Dabei wurde wohl auch hervorgehoben, ein Volk wie die Italiener sei wegen des ihm angeborenen Hangs zur Auflehnung für eine monarchische Verfassung nicht tauglich. Dazu kam die nicht zu unterschätzende Wirkung der republikanischen Namen und Formen, in denen sich das staatliche und rechtliche Leben großenteils bewegte[124]).

Freilich war z. B. jene republikanische Erhebung der Stadt Rom, an deren Spitze „der Tribun der Freiheit, des Friedens und der Gerechtigkeit" das Staunen der Welt erregte, vom Geist der echten Antike himmelweit entfernt und starb am Übermaß der Romantik. Cola selbst vermochte sich doch dem Einfluß der Kaiseridee nicht zu entziehen, so wenig wie sein Bewunderer Petrarca, der trotz seiner Begeisterung für das Kapitol und die neurömische Demokratie einen Karl IV. als legitimen Weltmonarchen und ersehnten Bräutigam der trauernden Roma begrüßte[125]). Der Zusammenhang mit Dantes Ideal ist hier noch aufrecht erhalten. Aber die Italiener der Renaissance konnten doch unmöglich bei der römischen Kaiserzeit stehen bleiben, als ihnen die Herrlichkeit des alten Hellas mehr und mehr erschlossen wurde. Sie fanden in den wirklich großen und ruhmvollen Jahr-

hunderten der griechischen und römischen Geschichte fortan auch ihr Staatsideal und traten damit in den schärfsten Gegensatz zu der Einheitsschwärmerei des Mittelalters.

Blicken wir in die Literatur des 15. Jahrhunderts. Dem geistvollen Florentiner Poggio sind die römischen Kaiser nichts weiter als „Tyrannen, die man Cäsaren oder Imperatoren nannte", das ganze moderne Kaisertum aber mit seiner Aufgeblasenheit und seiner „schwindelhaften, bedeutungslosen Krönung" nur ein grober Mißbrauch und eine barbarische Verzerrung altrömischer Institutionen[126]). Eine Leichenrede seines Zeitgenossen Lionardo Aretino gestaltet sich zur Verherrlichung der florentinischen Verfassung und bekämpft ganz offen die herrschende Ansicht vom besten Staat. Die Anhänger der Monarchie, sagt er, setzen bei ihrem König eine Vortrefflichkeit voraus, die, wie sie selbst zugeben müssen, niemals ein Fürst wirklich besessen hat. Er will dagegen weder Monarchie noch Aristokratie gelten lassen. „So bleibt denn die Demokratie die einzige gesetzmäßige Staatsform, unter der wahre Freiheit, völlige Rechtsgleichheit aller Bürger, ungehemmte Entwicklung aller tüchtigen Kräfte bestehen können"[127]). Am schärfsten spricht sich jedoch der Gegensatz des Mittelalters und der Renaissance aus, wenn wir die beiden größten Florentiner nebeneinander stellen. Dante steckt Brutus und Cassius nebst Judas als den Abschaum der gottverlassenen Menschheit dem Höllenfürsten in den Rachen. Macchiavelli feiert die Mörder Cäsars als echte hochsinnige Patrioten und rückt den Begründer des heiligen römischen Reichs in eine Linie mit den verworfensten Tyrannen. Cäsar erregt ihm größeren Abscheu als Catilina, denn was dieser plante, hat jener ausgeführt[128]). In feurigen Worten enthüllt der Mann, der heute noch vielen als der Anwalt des scheußlichsten Despotismus gilt, seine tief republikanische Gesinnung[129]); er geht so weit, dem Mysterium des Königtums die geheimnisvolle Kraft entgegenzusetzen, die das Urteil des Volks fast durchweg auf richtige Bahnen leite[130]). Er gesteht freilich offen, daß sein Ideal, der altrömische Freistaat, Menschen voraussetzte, deren gerades Gegenteil seine Zeitgenossen seien. Aber wenn er die absolute Monarchie für

das beste Heilmittel seiner eigenen verdorbenen Zeit und vor allem seiner tiefgesunkenen Landsleute hält, so hat dies gewiß mit einer Verherrlichung dieser Staatsform nichts zu tun und bestätigt nur seine entschiedene Vorliebe für die Republik, für den Staat der Bürgertugend.

Machiavelli bezeichnet zugleich, indem er die Religion zum Mittel der Politik erniedrigt und sich von jeder christlichen, geschweige denn scholastischen Anwandlung völlig frei hält, den gewaltigen Umschlag der gesamten Weltanschauung. Dieser Umschlag trat nicht etwa nur in Italien oder nur bei klassisch Gebildeten ein. Es gab viele arme und „einfältige" Laien, in allen Ländern, zumal in Deutschland, denen die geistliche und weltliche Ordnung nicht mehr heilig und ehrwürdig war. Die Großen und Reichen verfielen beim Schwinden des kirchlichen Zaubers vielfach in wüsten Materialismus; die Kleinen und Armen wurden durch die lockenden Verheißungen ketzerischer Lehren angezogen und begannen von der Freiheit und Gleichheit aller Menschen, von der Teilung der Güter, von der Bestrafung der Pfaffen und der Herren zu grübeln und zu reden. Unter dieser Gestalt barg sich damals die republikanische oder, wie man sagte, die „schweizerische" Neigung des gemeinen Manns. Wie sich eine Reimchronik treffend über die Wiener äußert, die gegen Friedrich III. revoltierten: sie kümmerten sich weder um den Papst noch um den Kaiser oder sonst jemand, „sy wolten auf ihn selber stan"[131]).

Die politische Theorie des Mittelalters und der Renaissance hat auf diese Entwicklung einer volkstümlichen Negation jedenfalls nur sehr indirekt eingewirkt. Die Faktoren, die hier vor anderen in Betracht kommen, wie die gewaltige wirtschaftliche Umwälzung und die hieraus sich ergebende Verwandlung der mittelalterlichen Gesellschaft, fallen aus dem Rahmen dieser Darstellung hinaus. Nur so viel mag angedeutet werden, daß die Publizistik doch bereits im 13. Jahrhundert sich lebendiger mit nationalökonomischen Fragen beschäftigte und daß mit der Zeit die materiellen Grundlagen des Staats mehr und mehr in ihrer Bedeutung erkannt und auch theoretisch gewürdigt wurden. Diese Richtung der Literatur berührte sich notwendig mit den bürgerlichen und bäuerlichen Elementen,

mit den blühenden städtischen Republiken und mußte in einen gewissen Gegensatz zu dem wenig produktiven, häufig produktionsfeindlichen Wesen der Kirche und der feudalen Elemente des Staats geraten.

Konnte nicht ein Zeitpunkt eintreten, in dem die beiden demokratischen Strömungen, die wissenschaftliche und die volkstümliche, sich trafen und vereinigten? Die parallel laufende religiöse Bewegung ist dieser Möglichkeit zuvorgekommen, weil sie einem stärkeren Bedürfnis entstammte. Sie schien dann für den Augenblick alles andere zurückzudrängen, aber sie war keineswegs so sehr von der Politik zu trennen, daß sie von den staatlichen Verhältnissen oder auch von den bisherigen Anschauungen über den Staat hätte absehen können. Im Gegenteil, die Theorien des Mittelalters erscheinen noch einmal vollzählig im Gefolge der feindseligen Dogmen auf dem Kampfplatz. Dabei wurde die Lehre von der Volkssouveränetät wieder, wie in den Zeiten ihres ersten Auftauchens, von den verschiedensten Seiten zu Hilfe gerufen. Bald aber sollte sie durch die endlich vollzogene Verbindung mit der Idee der Republik, wie sie schon Macchiavelli vorgezeichnet hatte, die ihrem Wesen entsprechende Form gewinnen, in der sie, nach den Worten Rankes, „das ewig bewegliche Ferment der modernen Welt“ geworden ist.

II.

Die „armen Leute" und die deutsche Literatur des späteren Mittelalters.

(Historische Zeitschrift, Band 41, 1879.)

Der innige Zusammenhang der deutschen Reformation und des großen Bauernkriegs ist wohl verschiedenartig gedeutet, aber von jeher als Tatsache anerkannt worden. Daß nun die soziale Bewegung von der religiösen nicht erst erzeugt wurde, daß ihre Keime eben auf sozialem Gebiet zu suchen sind, steht uns allerdings fest. Trotzdem berühren sich die Opposition gegen das herrschende Kirchentum und der Kampf gegen den feudalen Staat schon vor dem 16. Jahrhundert. Wir zählen eine Reihe von kleineren Bewegungen des deutschen Landvolks als Vorspiele jener allgemeinen Erhebung; so oft sie über die lokalen Verhältnisse hinausgreifen, tragen sie mehr oder weniger eine religiöse Färbung. Denn einmal waren die geistliche und die weltliche Seite der bestehenden Ordnung nicht scharf abgegrenzt; außerdem lag das ganze Denken und Fühlen der Nation, inhaltlich und formell, unter dem Bann der Religion. Sie trat in Beziehung zu dem Kleinsten und Alltäglichen; sie schien vollends für jeden höheren Flug der Gedanken die unentbehrliche Lebensluft zu sein. Selbst die hervorragendsten Geister in Deutschland vermochten nicht die Dinge dieser Welt ohne Rücksicht auf das Göttliche zu betrachten. Auch die zahlreichen Feinde der „Pfaffen", meist den niederen Ständen angehörig, wollten entweder die Kirche reformieren oder ihre Dogmen durch andere ersetzen; nur in seltenen Fällen waren sie geradezu irreligiös.

So kann es uns nicht auffallen, wenn auch in rein politischen und wirtschaftlichen Fragen, im Streit über Leibeigenschaft, Waldnutzung, Steuern und Abgaben beide Parteien sich schließlich auf die Heiligkeit ihrer Sache berufen. Die geistlichen und weltlichen Herren geben sich für die Wächter der „göttlichen Ordnung“ aus, der emporstrebende gemeine Mann fordert und spricht im Namen der „Gerechtigkeit Gottes“.

Während der Reformation erfuhr diese religiöse Denkweise ihre höchste Steigerung; sie drängte eine Zeitlang alle übrigen Elemente des nationalen Lebens wirklich oder scheinbar zurück in die äußerste Abhängigkeit. Aber ihre Verbindung mit den vorhandenen Ideen einer sozialen Umgestaltung tritt zugleich deutlicher als je zutage. Ein starker demokratischer Zug kennzeichnet die hoffnungsreichen ersten Jahre der kirchlichen Reformbewegung. In der durchaus volkstümlichen Literatur, die der große Kampf hervorrief, spiegelt sich die gewaltige Teilnahme der ganzen Nation. Und diese Literatur redet nicht nur die Sprache des Volkes, sie bringt geradezu den gemeinen Mann in einen bewußten scharfen Gegensatz zu den höheren Ständen und ergreift seine Partei; er erscheint als der Kritiker, nicht selten als der berufene Reformator des Bestehenden, als das auserlesene Werkzeug Gottes gegenüber einer gealterten und verdorbenen Welt. In einer Fülle von Flugschriften ist der Bauer, der Arme, der Ungelehrte, der „Einfältige“ der bevorzugte Vertreter des von Menschensatzung befreiten Evangeliums. Er führt das Wort im Namen der göttlichen Wahrheit und des gesunden Menschenverstandes; er siegt als der bessere Mensch und Christ über die Verfechter eines ungöttlichen und verknöcherten Rechtszustands und tritt ihre juristischen und sophistischen Argumentationen in den Staub[132]).

Wie ist aber der gemeine Mann zu dieser Rolle eines literarischen Wortführers gelangt? Eine Frage, die sich uns notwendig aufdrängt; denn einerseits sehen wir hier eine völlige Umkehr der im Mittelalter herrschenden Anschauungen, anderseits kann doch ein solcher Umschwung nicht mit einem Ruck erfolgt sein. Die Literatur der vorhergehenden Periode muß uns darüber Rede stehen. Daß sich längst in den städtischen

Verfassungskämpfen, in den früheren Erhebungen des Bundschuhes die Zeichen einer sozialen Gärung geoffenbart, daß man im böhmischen Nachbarland eine wirkliche Revolution erlebt hatte, das konnte die Gemüter der Zeitgenossen und Nachkommen nicht unberührt lassen. Für uns handelt es sich darum, wenigstens annähernd zu erkennen, wie diese Eindrücke auf die öffentliche Meinung gewirkt, welche Anschauungen vom „gemeinen Mann" sich gebildet und behauptet haben. Dabei müssen wir natürlich unsere Aufmerksamkeit vor allem der Volksliteratur zuwenden, deren Erzeugnisse nicht nur Stimmungen weiterer Kreise wiedergeben, sondern auch selbst auf die Masse zurückwirkten. Es ist ohnedies leicht begreiflich, daß, wenn irgendwo, hier an erster Stelle das wachsende Selbstbewußtsein der niederen Stände sich geltend machen mußte.

Fassen wir vorerst zwei Tatsachen ins Auge, die für den Zustand der deutschen Gesellschaft im späteren Mittelalter besonders charakteristisch sind. Sie scheinen sich gegenseitig auszuschließen, aber ihr gleichzeitiges Vorhandensein läßt sich nicht bestreiten. Auf der einen Seite hat der Sieg der zentrifugalen Kräfte im deutschen Reiche den Staat und die Nation beinahe aufgelöst. Die Absonderung und Abgrenzung der Stände erscheint aufs höchste getrieben; wie im politischen Leben herrscht auch auf sozialem Gebiete der Kriegszustand. Innerhalb der großen ständischen Unterschiede drängen sich neben und gegeneinander zahlreiche kleinere Gruppen; nicht nur Geburt und Beruf, auch die unendliche Mannigfaltigkeit der Sonderrechte und Freiheiten trennen die Glieder eines Volkes. Die Interessen der Fürsten und der Städte, des Adels und der Bürger und Bauern, des Großhandels und der kleinen Produzenten, der besser und minder Berechtigten liegen in unversöhnlichem Streit. Überall fehlt das Vermögen oder die Neigung, sich in das Denken und Fühlen der anderen zu versetzen.

Und doch ist auch eine entgegengesetzte Strömung lebendig und nicht zu verkennen. Die nämlichen Menschen, die auf alle Angehörigen anderer Gesellschaftskreise mit Mißtrauen oder Geringschätzung, zum mindesten ohne Teilnahme blickten, arbeiteten zugleich darauf hin, den Gegenständen ihres Hasses oder

Spottes immer ähnlicher zu werden. Das Streben, in der äußeren Erscheinung sich über die Schranken des Standes hinwegzusetzen, geht durch alle Schichten der Gesellschaft. Trotz aller moralisierenden Klagen der geistlichen und weltlichen Literatur, trotz aller Kleiderordnungen und Luxusgesetze wirkte die Pracht und Üppigkeit der Höheren unausgesetzt und unwiderstehlich auf die Niederen; niemand wollte mehr „seinen Staat halten“. Und während der Bürger und selbst der Bauer Trachten und Sitten ihrer adligen Gegner nachzuahmen suchten, stiegen die Vornehmen in ihren Gewohnheiten und Anschauungen immer mehr auf das Niveau der niederen Volksklassen herab. Längst hatte die ritterliche Lebensart ihre vormalige Zierlichkeit abgestreift; der überfeine Frauendienst war vielfach durch eifrige Pflege des „Vollsaufens“ und durch die wüste Jagd nach fremdem Eigentume verdrängt worden; die mühsame Kunst des Minnesangs begann auch an den Höfen dem freieren Ton des Volksliedes zu weichen. Und wie die Herren und Ritter die Sprache des gemeinen Mannes annahmen, so gewann die deutsche Prosa mehr und mehr an literarischem Boden und bemächtigte sich nicht nur der Geschichtschreibung, sondern auch der Predigt, hie und da selbst der wissenschaftlichen Erörterung. Im ganzen und großen läßt sich diese Doppelbewegung der ständischen Sonderung und Vermischung dahin kennzeichnen, daß während und trotz einer gesteigerten Entfremdung ihrer Elemente die deutsche Gesellschaft sich popularisierte. Die Interessen schieden sich schroffer als je, aber die Sitten wurden gleichartiger.

Daher kommt es, daß der literarische Ausdruck der herrschenden Ansichten und Stimmungen in der Regel ein schroffes Standesgefühl offenbart, aber ebenso regelmäßig in eine volkstümliche Form gekleidet ist. Diese letztere Tatsache allein spricht schon deutlich genug für das veränderte Verhältnis der privilegierten Stände und der Masse des Volkes.

Wir wollen bei unserer Untersuchung zuerst einen Blick auf die wissenschaftliche Literatur werfen, die am längsten und erfolgreichsten jener Popularisierung widerstrebt hat. Die Scholastik hatte überhaupt ihre kühnsten und konsequentesten Vertreter, deren rücksichtslose Konklusionen auch auf die

Ungebildeten wirken konnten, niemals in Deutschland gefunden; während in Frankreich und England der kirchen- und staatsgefährliche Gedankengang einzelner Philosophen dem großen Publikum keineswegs verborgen blieb, vielmehr in seine Sprache übersetzt wurde, bestand zwischen unserem Volk und der lateinischen Kathederweisheit seiner Hochschulen noch so gut wie gar keine lebendige Beziehung. Die Mystik aber, die nicht nur auf das religiöse Leben, sondern auch auf die Hebung der Volkssprache so mächtig gewirkt hat, kehrte sich soviel als möglich ab von den irdischen Dingen. Immerhin fehlte in der gelehrten und spekulierenden Welt das Bewußtsein von der sich vollziehenden Umwandlung, von der gesteigerten Bedeutung der niederen Stände nicht ganz. Freilich müssen wir die Äußerungen eines solchen Bewußtseins eben da suchen, wo die Wissenschaft mit dem Leben und mit der Nation in Verbindung zu treten begann: in der deutschen Predigt und im deutschen Lehrgedicht. Und damit betreten wir eigentlich schon das Gebiet der Volksliteratur.

Die juristischen und philosophischen Lehren vom Urvertrag und der Volkssouveränetät, vom Verhältnis des natürlichen und positiven Rechtes sind auch in Deutschland aufgenommen und vorgetragen worden, aber, soviel ich sehe, ohne jemals populär zu sein. Dagegen erfreute sich jene berüchtigte Auslegung vom Segen und Fluch Noahs, die ja noch in unseren Tagen zur Beschönigung der amerikanischen Sklavenwirtschaft benutzt wurde, eines großen Ansehens. Sie erklärte und legitimierte höchst einfach die bestehende Scheidung der Menschen; von Sem und Japhet stammen Geistlichkeit und Adel, von Cham alle Unfreien. „Leibeigenschaft", sagt ein volkstümliches Rechtsbuch, „hat angefangen von Trunkenheit. Denn vor, ehe der Wein erfunden ward, da hatten alle Menschen eine Freiheit". Aber der auf Cham oder seinem Sohne Kanaan ruhende Fluch wurde wohl auch über die Leibeigenen hinaus erstreckt; da heißt es geradezu, das Volk oder die Bauern stünden unter dem Fluch; manche rechneten außerdem die Juden, Ketzer und Heiden zu dieser unseligen Klasse. Nur das deutsche Landrecht protestierte und verfocht die natürliche und christliche Freiheit; „der Mensch soll Gottes sein" und keines andern.

Doch wäre es ungerecht, die deutschen Vertreter der kirchlichen Wissenschaft als bedingungslose Anwälte der Obrigkeiten und Herrschaften darzustellen. Sie haben oft genug gegen willkürliche Behandlung der Untertanen, gegen Verachtung und Zurücksetzung der Armen, gegen tyrannisches Aussaugen und „Quetschen" ihre Stimme erhoben. Sie haben mit großer Schärfe die Blößen des fürstlichen und adligen Regimentes gegeißelt, und die altkirchliche Anschauung, daß der wahre Adel nicht im Blut, sondern in der Tüchtigkeit des einzelnen liege, niemals ganz vergessen. Ein paar Beispiele mögen die tiefe Entrüstung veranschaulichen, womit auch gelehrte, dem Volksleben entrückte Männer die steigende Verwilderung der deutschen Herren und Ritter ansahen. Der österreichische Theolog und Chronist Thomas Ebendorffer schildert den zeitgenössischen Adel als äußerlich stutzerhaft und innerlich vertiert. Sie denken an nichts anderes als ihre langen Haare mit allen möglichen Toilettekünsten lockig und blond zu machen, sie suchen es in Kleidung, Stimme und Gang den Weibern gleichzutun, schminken sich und reißen sich die Barthaare aus. Und die nämlichen zierlichen Herren scheuen sich nicht, ihre Landgeistlichen und Bauern einzusperren und zu foltern, die Kirchen auszurauben und durch blutige Szenen zu entweihen. Der bekannte Publizist Peter von Andlau behandelt die Edelleute nicht besser. Er rügt ihre ausschließliche Berücksichtigung der Geburt. „Wenn jemand aus einem elenden Land- oder Bergsitz, besser gesagt aus einer Wolfshöhle hervorkommt und nur einigermaßen durch die Herkunft seiner Vorfahren und Eltern auf Adel Anspruch machen kann, so braucht er keine Tugend, keine Weisheit, keine Gelehrsamkeit zu besitzen, darf sogar ein Räuber- und Lasterleben führen, er gilt doch für einen echten Edelmann und wird von andern geehrt". Jeder freche Buschklepper hält sich für wahrhaft adlig, während die ruhig und friedlich lebenden Edelleute mit dem Schimpfnamen „Bürger" gebrandmarkt werden. Die Fürsten und Herren, denen das Schwert der Gerechtigkeit befohlen ist, tragen allein die Schuld; oder richtiger: „Gott gibt uns Fürsten nach unseren Sitten"[133]). Solche Anschauungen von der heillosen Verkommenheit der höheren Stände, von der Un-

tauglichkeit der Fürsten, durch welche die Völker gezüchtigt werden, waren natürlich nicht auf die Gelehrten und Gebildeten beschränkt; sie zeigen vielmehr, daß auch diese Kreise die vorhandenen sozialen Krankheiten lebhaft empfanden. Wir werden darauf zurückkommen, wie manche Vertreter der gelehrten Literatur sogar mit Bewußtsein die unzufriedene Stimmung des Volkes zum Ausdruck gebracht haben. Aber im ganzen und großen ist die damalige Wissenschaft von der sozialen Gärung nicht sonderlich berührt oder gar tiefer bewegt worden.

Wenn wir uns zur volkstümlichen Literatur wenden, so fällt zunächst der volksfeindliche Geist, die ständische Befangenheit auf, die so häufig im schärfsten Kontrast zu einer höchst populären Form erscheinen. Vor allem im Volkslied des Adels; die ritterlichen oder reisigen Sänger des 15. Jahrhunderts dichteten in denselben Tönen wie der gemeine Mann; aber welchen furchtbaren Haß und Spott gießen ihre kunstlosen Strophen über den Bürger und Bauern aus! In der bekannten „Edelmannslehre" wird der Junker ermahnt, den Bauern im Wald abzufangen, ihm alles wegzunehmen und „dann die Gurgel abzureißen". Mit dem Namen „Bauern" wurden aber auch die reichen Städter verhöhnt; sie galten den adligen Straßenräubern als gutes „Wildbret". Der „arme Reitersknabe" fühlte sich berechtigt und berufen, im Namen des heiligen Ritters Georg den „Bauern" ihren Übermut zu legen, den Vogel zu fangen, der in der Ringmauer singt:

die paurn die wellen uns fressen,
den adel wolbekant; —
wir wellens fürbaß sprengen,
recht wie die sew besengen.

Und diese häßliche Entartung der ritterlichen Denkweise war leider nicht auf das reisige Proletariat beschränkt. Mancher Reichsfürst dachte ungefähr ebenso. Selbst in einem Reichsgesetz vom Jahre 1431 werden „Städte, Bauern und arme Leute" geringschätzig zusammengefaßt als die zuchtlosen Störenfriede. In sinnloser Verblendung wünschten die eifrigsten Anhänger der Adelspartei die hochentwickelte städtische Kultur

wieder vernichtet zu sehen; der Krieg galt ihnen für eine politische Notwendigkeit, da im Frieden die Bauern und Städte immer reicher würden.

Es stünd vil baß vor alter zeit,
do füchsin was ir pestes klaid
und in die stifel stunken[134]).

Übrigens blieben die bürgerlichen Sänger ihren adligen Gegnern nichts schuldig. Ihr freilich nicht grundloses Rachegefühl äußert sich gleichfalls mit einer abstoßenden Wildheit. Zwischen dem hochgebornen Jäger und seinem „Wild" gab es keine Regung des Erbarmens. Alle Schrecken des peinlichen Gerichts werden gegen die Gesellen von der Landstraße aufgerufen; man soll sie lebendig braten, das Rad soll ihr Kirchhof sein. Mit grimmiger Schadenfreude wird die Folterung des Gefangenen besungen:

do dennet man im sein haut;
was er den von Nürnberg het getan,
das saget er überlaut[135]).

Und doch fanden sich der Edle und der Bürger zusammen in dem derben Spott über das Landvolk, der für beide eine unerschöpfliche Quelle der Heiterkeit bildete. Wenn sich schon die ausgehende höfische Dichtung gern mit dem Bauernleben beschäftigt hat, so mag der Überdruß an den abgenutzten Ideen und Formen des Minneliedes den ersten Anstoß gegeben haben; aber der ritterliche Sänger, der sich zu den Freuden der Landleute herabläßt und frischere Farben und Töne für seine Lieder zu gewinnen sucht, behält dabei immer das spöttische Bewußtsein der eigenen Überlegenheit und der bäuerischen Tölpelhaftigkeit seiner neuen Gesellschaft. Dieses Bewußtsein erwuchs nun mit gleicher Stärke in der Bevölkerung der aufblühenden Städte, die vielfach dem Landmann noch fremdartiger gegenüberstand als der adlige Grundbesitzer. So wurde auch für das städtische Publikum der Bauer zur allbeliebten komischen Figur, deren Wirksamkeit die reiche Literatur der Volkslieder, Bauernschwänke und Fastnachtspiele nicht nur im 15., sondern auch im 16. Jahrhundert bezeugt. Man konnte die kolossalen Dummheiten und Gemeinheiten, die der „grobe" Bauer aussprechen und aus-

führen mußte, gar nicht satt bekommen. Freilich kennzeichnet gerade diese Freude am Ausmalen bäuerischer Roheit den Bildungsmangel der Spötter selbst.

Ich will hier auf die scherzhafte Verhöhnung der „groben", „unnützen", „üppigen" Bauern, der „groben Filzhüte", „Flegel" und „Ackertrappen" nicht näher eingehen. In der Schilderung ihrer Feste, ihrer Raufereien und Minnehändel gipfelt die Derbheit des damaligen Geschmackes; an eine Wiedergabe der Einzelheiten ist gar nicht zu denken. Abgesehen von dieser rein burlesken Seite, entspricht die Zeichnung der bäuerlichen Unredlichkeit, Unbotmäßigkeit und Hoffart, wie sie uns in der heiteren Literatur begegnet, ganz dem herrschenden Klageton des Lehrgedichtes. So wird im Buch der Tugend von Hans Vindler[136]) des Teufels dritte Tochter, die Falschheit, „allen Bauern in dem Land" vermählt, während die vierte, Neid und Haß, „allem Volk, das Handwerk treibt", zugegeben wird. Auch Sebastian Brant sagt einmal, daß die Bauern jetzt die Lehrmeister der Bosheit für das Stadtvolk seien, und daß „all bschyß yetz von den buren kumt"[137]).

Vor allem wurden aber an dem niederen Volk in Stadt und Land der Kleiderluxus und die sonstigen Äußerungen der Standesüberhebung gerügt. Der deutsche Bauer des 15. Jahrhunderts tritt uns in diesen gereimten Strafpredigten als ein trotziger selbstbewußter Gesell entgegen, mit Wehr und Waffen, in auffallender Modetracht; gegen Ende des Jahrhunderts besonders gern in der „zerhackten" Kleidung der Landsknechte, „mit aller Farb wild über wild". Ein Dichter, der ihre abenteuerliche ausländische Gewandung ausführlich beschreibt, meint, es seien in den letzten dreißig Jahren wenig rechte Bauern geboren worden; sie grüßen einander mit feierlichen Verbeugungen,

als wärens lantherrn und herzogen,
mit hantschuchen und mit langen spießen,
sein möcht den tewffel verdrießen[138]).

Zieht dann der reiche Bauer gar in die Stadt, so kauft er sich einen Sitz im Rat, hüllt sich in kostbares Pelzwerk und mag nicht mehr Bauer heißen. In den Städten ist die Freude am Luxus vollends ganz allgemein. Manche Frau eines Hand-

werkers, sagt Sebastian Brant, trägt von Röcken, Ringen, Mänteln und Borten mehr am Leib, als ihr ganzer übriger Haushalt wert ist. Er gesteht übrigens zu, dieser Zug der Überhebung gehe durch alle Stände; der Kaufmann wolle edel sein, der Edelmann ein Freiherr, der Graf ein Fürst, der Fürst ein König[139]).

Brant und andere ernsthafte Beobachter erkannten ganz richtig den vermehrten Wohlstand als die Hauptquelle solcher „Hoffart“. Aber sie betrachteten einmal von ihrem vorherrschend ethischen Standpunkt aus den „Eigennutz“ als das Grundübel ihrer Zeit, dessen unvermeidliche Betätigung bei einem stets wachsenden Güterumlauf und Geldverkehr ihnen höchst verwerflich erschien. Ebenso sahen sie die hiermit verbundene Steigerung der materiellen Bedürfnisse und die Verminderung der gesellschaftlichen Stabilität nur von der Schattenseite. Sie hegten geradezu den Wunsch, die Leute möchten wieder ärmer und damit auch demütiger und tugendhafter werden. So kommen sie zuweilen auf dieselben Gedanken wie die schlimmsten adligen Volksfeinde. „Die Bauern stecken ganz voll Geld“, jammert Sebastian Brant. Sein Freund, der fromme und gelehrte Geiler von Kayserberg, geht so weit, den Zorn Gottes auf die gefüllten Weinkeller und Scheuern herabzubeschwören[140]). Vielleicht am schärfsten, aber aus dem Herzen vieler Zeitgenossen spricht der Züricher Chorherr Felix Hemmerlin in seinem bekannten adelsfreundlichen Buche de nobilitate. Der Adlige, dem er seine eigenen Überzeugungen in den Mund legt, erklärt offen, es heiße mit Recht: Rustica gens optima flens, pessima gaudens. Es wäre gut, wenn man in gewissen Zwischenräumen, etwa alle fünfzig Jahre, den Bauern Haus und Hof zerstörte, damit die üppigen Zweige ihres Übermutes beschnitten würden[141]).

Diese Ausschreitungen der bürgerlichen Sittenprediger lassen sich nicht allein auf die Besorgnis um die Tugend des Volkes zurückführen. Im Hintergrunde steht doch der Gedanke, daß die alte ständische Ordnung umgestoßen werden könnte, die Furcht vor einer großen Umwälzung. Freilich führen im späteren Mittelalter der Spott und die moralisierende Klage über den gemeinen Mann am lautesten das

Wort, aber wir dürfen dabei jene zahlreichen Stimmen nicht überhören, welche die von den niederen Ständen drohenden Gefahren deutlich genug verkündigen. Der Glaube an eine bevorstehende soziale Revolution teilt sich allmählich auch den unteren Schichten der Bevölkerung mit, ebenso die scharfe Kritik, die von dem gebildeten und besitzenden Mittelstand an der Verderbtheit der höheren Stände geübt wird. Damit gewinnen wir aber den Übergang zu den offenen Fürsprechern des gemeinen Mannes; sie unternehmen es, die bisher gültigen Anschauungen von dem Verhältnis der Stände völlig umzukehren und den Letzten die erste Stelle anzuweisen.

Die Besorgnis vor einer furchtbaren Erhebung der Niederen und Gedrückten begann im 14. Jahrhundert deutlich hervorzutreten. Früher hatte die christliche Weissagung im allgemeinen von einer künftigen Zeit antichristlicher Verwirrung, von einem Sturz des regnum und sacerdotium, besonders von einer blutigen Züchtigung der entarteten Geistlichkeit durch die Laien geredet. Jetzt aber legte es die Häufigkeit revolutionärer Ereignisse nahe, an eine Züchtigung der weltlichen Großen, an einen Ausbruch der justitia popularis gegen die Tyrannei der Fürsten und des Adels zu denken[142]). Auch das deutsche Reich blieb nicht unberührt von dieser allgemeinen Strömung. Abgesehen von dem großen Kampfe der Städte gegen Fürsten und Herren vollzog sich fast überall die Umgestaltung der städtischen Verfassungen zugunsten der Zünfte, nicht selten unter wilder Aufregung der untersten Volksschichten. Die unaufhörliche Bewegung in den kleinen deutschen Republiken pflanzte sich noch im 15. Jahrhundert fort. Daneben hörte man in Oberdeutschland immer wieder von den Siegen der freien Eidgenossen über die Herren; dann fühlte das ganze Reich die Erschütterung, die von der böhmischen Revolution, von den „groben ketzerischen Bauern" ausging. Seitdem begann auch das deutsche Landvolk hier und da seine Forderungen mit dem Dreschflegel und mit aufgeworfenem Panier geltend zu machen, und am Ende des 15. Jahrhunderts war der „Bundschuh" bereits zum allbekannten lockenden oder drohenden Wahrzeichen geworden. Die Unruhen der bürger-

lichen Gemeinwesen sind es also, die in Deutschland zuerst das Bewußtsein eines tiefliegenden sozialen Übels erweckt haben. Nicht nur die städtischen Regierungen, die herrschende „Ehrbarkeit", auch fernerstehende Beobachter erkannten mehr und mehr die Gefährlichkeit der niederen Klassen, der Handarbeiter, der Besitzlosen. Wie anschaulich weiß schon der höfische Dichter Suchenwirt (um 1387) die Gesinnung und Gebarung des städtischen Proletariats zu schildern:

Den reichen sind die chasten vol,
den arm(en) sind sie laere;
dem povel wirt der magen hol,
daz ist im grozzew swere.

Ihre Weiber und Kinder sind bleich und elend vor Hunger; da sammeln sich die Haufen in den Gassen, abenteuerlich bewehrt, zu allem bereit:

Den reichen schrotet auf die tor,
wir wellen mit in ezzen.
Pazz tzimpt, wir werden all erslagen,
ee wir vor hunger sterben,
wir wellen daz leben frischleich wagen,
ee wir also verderben.

Schon hieß es damals beim Erscheinen eines Kometen:

es muz uber die fursten gan
oder uber die juden unraine[143]).

Schon warf die unzufriedene Masse Fürsten, Herren, Pfaffen und Juden, überhaupt alle Besitzenden zusammen. So zeichnet ein Gegner der Städte die im Kampfe gegen ihren Bischof begriffenen Würzburger Demokraten. Sie wollen die Pfaffen und Edeln verjagen und ihre Habe mit Beschlag belegen, dann über die reichen Juden herfallen;

der pfaffen unde juden gůt
das macht uns all ein frien můt.

Dabei wird aber der Pöbel immer mächtiger; die „Häcker" (Winzer), die statt der Rüstung eine alte Joppe, statt des Helms einen groben Filz tragen und mit nackten Beinen in den Kampf ziehen, schreien schließlich über Verrat und verlangen von den Bürgern Abstellung ihrer Nahrungssorgen:

Ze ůch, ir herren, ist uns gach,
ir sit tag und nacht vol,
so sint uns unser magen hol[144]).

Diese sozialistischen Erscheinungen sowie ihre Auffassung haben mit den sozialistischen Neigungen der gleichzeitigen Spekulation ganz und gar nichts zu schaffen; sie stehen völlig auf dem Boden der Tatsachen. Man kam durch eigene Erfahrung zu der Ansicht, daß die Nichtbesitzenden die natürlichen Feinde aller Besitzenden seien. Mit unnachahmlicher Offenheit wendet sich ein Magdeburger Chronist des 15. Jahrhunderts an die „lieben alten weisen Bürger" und sucht ihnen ins Gewissen zu reden, „daß man dem gemeinen Volk seinen Willen allzusehr nicht lasse, als man getan hat. Man habe sie in guter Hut und in Zwang; denn zwischen den Reichen und den Armen ist ein alter Haß gewesen, denn die Armen hassen alle, die da was haben, und sind bereiter den Reichen zu schaden als die Reichen den Armen." Er erinnert sie an einen Vers auf ihrem Rathaus:

Jk rade ju sunder wank,
vrochtet god und holdet darbi dwank[145]).

Auch der Augsburger Chronist Burkard Zink, selbst aus dem Handwerkerstande hervorgegangen, beklagt lebhaft die unbillige Gesinnung der niederen Klassen gegen die höheren; „es ist doch ein erschreckliches Ding, daß die minder Weisen und die Armen als die Reichen regieren wollen". Das gemeine Volk will „große Steuer auf die Reichen und auf die setzen, so etwas haben; damit werden die Reichen als arm, daß sie nicht vermögen zu geben"[146]). Der Satiriker Hans Vintler (1411) verzeichnet diesen Charakterzug als etwas Altbekanntes:

daz ist zů aller zeyt,
daz die myndern neydent zů aller stund
die mereren, daz ist allen kund.

Aber bei ihm findet sich wenigstens ein Anklang an die wissenschaftliche Theorie; er berichtet, daß Seneca den Neid für eine Folge der Einführung des Sondereigentums erkläre[147]).

Vielleicht den denkwürdigsten Ausdruck fanden die Gesinnungen der städtischen Konservativen in der Chronik, welche der Nürnberger Rat in den achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts durch den gelehrten Benediktiner Sigmund Meisterlin anfertigen

ließ. Meisterlin schildert allerdings frühere Ereignisse, den Nürnberger Aufstand vom Jahre 1348, aber was er gibt, ist keine historische Darstellung, sondern ein Tendenzgemälde für seine Zeitgenossen. Auf der einen Seite steht die „Ehrbarkeit des Senats", die „frommen, mannhaftigen, weisen Ratsherren", die „tugendreichen frommen Bürger", unter deren Regiment eitel Wohlfahrt und Gottesfurcht herrscht. Aber der Satan[148]) stört diesen glückseligen Zustand durch die Aussendung von drei bösen Geistern, und auf ihre Eingebung erhebt sich der „unvorsichtige mutwillige frevle Pöbel". Die Pläne des „unartigen Bubenvolks" gehen auf einen vollkommenen Umsturz: Beschlagnahme aller Güter der Reichen und der Juden, Aufhebung aller Schuldverhältnisse, aller Steuern und Abgaben, Einsetzung einer von der Gemeinde abhängigen Regierung, „Freiheit aller Menschen". Die gefährlichen Elemente werden in drei Gruppen gegliedert. Da sind einmal die „Müssiggeher und Steher", die von ihrem Geld leben und nichts anderes zu tun wissen, als alle Handlungen derer im Regiment schlecht zu machen. Die zweite Klasse bilden die Handwerksleute; zu ihnen schwören die Ehebrecher, Spieler, Säufer und Verschwender, „die alle Tag frühstückten in dem Wirtshaus und einander gute Nacht gaben, so man den Tag anblies, denen der Wein um Mitternacht erst wohl schmeckte". Endlich die eigentliche Hefe des Volkes, die „Weinbuben, Tabernierer, Völler, Spieler, Gassentreter, Freiheiter, Jaufkinder, Galgenschwengel, Luderer und was solcher Hefen war, auch die Handwerksknechte, die alle Feiertag zum Wein, Montag zum Bad, Dienstag zu der Frühsuppen gehen". Zu diesen gesellen sich dann noch die gemeinen Verbrecher[149]). So gestaltet sich unter den Händen des geistlichen Chronisten die Revolution zu einem Kampf der Hölle wider das Göttliche, und die ängstliche Vorsichtigkeit der Herrschenden erhält ihre religiöse Weihe.

Die hussitische Revolution hatte natürlich der vorhandenen Angst vor einer sozialen Krisis neue Nahrung gegeben; außerdem wurde man durch die bedeutsame Rolle, welche der zum taboritischen Gotteskrieger gewordene Bauer spielte, auch in Deutschland auf das Landvolk aufmerksamer. Die „Ehrbarkeit" in den

süddeutschen Städten erkannte sehr wohl, wie in Böhmen ein Teil des Adels mit dem niederen Volke zusammen den Klerus und das Bürgertum niedergeworfen und ihres Gutes entledigt hatte. Eine Erhebung der verschuldeten Bauern um Worms im Winter 1431/32 verbreitete weithin Schrecken; man sprach selbst am päpstlichen Hofe von den hussitischen Neigungen der „armen Leute" in Deutschland. Von den geistlichen und weltlichen Schriftstellern, in Chroniken, Predigten und polemischen Traktaten wurde die sozialistische Seite des Hussitentums hervorgehoben, mitunter auch stark übertrieben. Die wüsten Ausschreitungen der Adamiten legte man den Anhängern des Kelches insgesamt zur Last; der vollendete Kommunismus war das Ziel, dem diese „Büberei" mit ihrer Vernichtung aller geistlichen und weltlichen Autorität, mit ihrem Protest gegen jede Ungleichheit zusteuerte. In den Augen vieler verständiger Männer war die böhmische Revolution ihrem Wesen nach ein Bauernkrieg, fiel die religiöse Ketzerei mit dem widerrechtlichen Freiheitsdrang der „Buben und Bauern" völlig zusammen.

Und man wußte, besonders in den Reichsstädten, daß auch diesseits der böhmischen Grenzen für die Aufnahme und Fortpflanzung des ketzerischen Giftes Fähigkeit und Neigung vorhanden waren. Am kräftigsten äußert sich über diese internationale Bedeutung des tschechischen Radikalismus die sog. Klingenberger Chronik: „Also wurden nun die Böhmen als stark und als mächtig, und ward ihr Übermut als groß, daß man sie allenthalben fürchtete und alle frommen Leute sich entsetzten, daß die Büberei und das Ungefährt in andern Landen auch aufstünde und die Frommen und die Gerechten und die Reichen drückten. Denn es war recht ein Lauf für arme üppige Leute, die nicht arbeiten mochten und doch hoffärtig, üppig und öd waren; denn man fand viel Leute in allen Landen, die als grob und schnöd waren und den Böhmen ihrer Ketzerei und Unglaubens gestunden, so sie glimpflichst konnten; und wo sie das nicht öffentlich zu tun wagten, da taten sie es heimlich, denn sie mußten die Frommen und die Gerechten fast darin scheuen. Also hatten die Böhmen

viel grober Leute, die ihre heimlichen Gönner waren. — Wie man denn in denselben Zeiten fast geneigt war wider die Pfaffen und es das gemeine Volk desto lieber hörte, hatten sie die Pfaffen zu Wort und wie jedermann mit den anderen teilen sollte sein Gut; was auch viel schnöden Leuten wol gefallen hätte und auch wohl gekommen wäre. Also regte sich der alte Haß, den die Bauern und die Pfaffen zueinander haben"[150]).

Wie weit diese Darstellung den tatsächlichen Verhältnissen entspricht, ist hier nicht zu untersuchen. Uns genügt es, den Ausdruck einer weit verbreiteten Stimmung zu verzeichnen, welche die „Frommen, Gerechten und Reichen" bei der Betrachtung der unruhigen „schnöden" Masse befiel. Mehr und mehr schob sich aber der „grobe Bauer" als der natürliche Vertreter aller Umsturzgedanken, aller bösen und unbotmäßigen Triebe in den Vordergrund. Hemmerlins oben angeführtes Buch de nobilitate liefert hiefür den stärksten Beweis. Diese Parteischrift des Züricher Adelsfreundes, zum guten Teil auf die Eidgenossen gemünzt, charakterisiert gleich im ersten Kapitel ihren Standpunkt sehr nachdrücklich. Wie ein scheußliches, halb lächerliches, halb furchtbares Gespenst tritt die Gestalt des Rustikus dem verirrten Nobilis entgegen. „Ein Mensch mit bergartig gekrümmtem und gebuckeltem Rücken, mit schmutzigem verzogenem Antlitz, tölpisch dreinschauend wie ein Esel, die Stirn von Runzeln durchfurcht mit struppigem Bart, graubuschigem verfilztem Haar, Triefaugen unter den borstigen Brauen, mit einem mächtigen Kropf; sein unförmlicher, rauher, grindiger, dicht behaarter Leib ruhte auf ungefügen Gliedern; die spärliche und unreinliche Kleidung ließ seine mißfarbige und tierisch zottige Brust unbedeckt"[151]). So verkörperte sich damals der unzufriedene „gemeine Mann" in der Phantasie seiner konservativen Gegner, als der Inbegriff alles Unschönen und Ekelhaften. So haben ihn nicht nur manche Schriftsteller, sondern namentlich auch Künstler jener Periode[152]) aufgefaßt.

Und dennoch weiß sich derselbe Hemmerlin im Verlaufe seines schwerfälligen Dialogs vielfach wirklich in den Bauern, in den Armen und Gedrückten hineinzudenken. Wenn er

den Rustikus über die schmähliche Raubwirtschaft des Adels und über die Niedertracht der Juristen herfahren läßt, gibt er die Sprache des Volkes in lateinischem Gewand wieder. In seinem Grimm über die Gewalttaten der reisigen Fürsten und Herren wünscht der Bauer, es möchte gar keine Pferde und Maultiere, sondern nur Acker- und Lastvieh auf der Welt geben; das wäre zum Feldbau genügend und für den Weltfrieden höchst vorteilhaft. Vor allem die Verwendung mancher religiöser Argumente ist ganz volkstümlich. Der Rustikus beruft sich mit Stolz darauf, daß schon Adam ein Bauer gewesen, sein Stand ein von Gott gewollter, der erste und edelste sei. Und wenn der Nobilis an Noahs Söhne erinnert und von der anerschaffenen und prädestinierten Unfreiheit der Bauern spricht, greift der Rustikus zu den racheatmenden Worten des Psalmisten, die im Laufe der Jahrhunderte von so viel tausend gequälten und erbitterten Gemütern nachgesprochen, die in religiös aufgeregten Zeiten so oft zum Schlachtrufe wie zum Trostgebet der Verfolgten geworden sind. „Gieße Deine Ungnade auf sie, und Dein grimmiger Zorn ergreife sie. Ihre Wohnung müsse wüste werden, und sei niemand, der in ihren Hütten wohne. — Er wird Strahlen über sie schütten, er wird sie mit Feuer tief in die Erde schlagen, daß sie nimmer aufstehen. — Denn ich weiß, daß der Herr wird des Elenden Sache und des Armen Recht ausführen“[153]).

Freilich waren Hemmerlins Buch und viele andere Schriften, welche die sozialen Mißstände berühren, nur für die „lateinischen Menschen“, nicht für das Volk geschrieben. Aber das Bewußtsein von diesen Mißständen lebte gleichzeitig im Volk und erzeugte dort gleiche oder ähnliche Gedanken; außerdem gab es doch zahlreiche Kanäle, durch welche die in den oberen Kreisen herrschenden Anschauungen herabgelangen und sich verbreiten konnten. Man darf daher wohl auf viele von Herzen konservative Schriftsteller jener Zeit ein Wort anwenden, welches Tocqueville von den Männern des ancien régime gebraucht hat. „Als man anfing sich für das Volk zu interessieren, sprach man von ihm in seiner Gegenwart, als wenn es nicht da wäre“[154]). Ich erwähnte bereits

die heftigen Auslassungen mancher Gelehrten über die Regierenden und die höheren Stände. Sie tragen im 15. Jahrhundert durchgängig einen pessimistischen Charakter. Nikolaus von Cues, der begabteste Mann der Nation zur Zeit des Basler Konzils, sieht das Reich unter der selbstsüchtigen Politik der Territorialherren erliegen, die Untertanen mit Lasten überbürdet, das Recht verfälscht und gebeugt zum Nachteile des Armen. Er warnt: „Wie die Fürsten das Reich verschlingen, so verschlingt einst das Volk die Fürsten"[155]). Kaum ein Menschenalter später läßt der doctor ecstaticus Dionysius Christus selbst also sprechen: „Pastores in lupos sunt versi, praelati facti sunt elati, principes praecipitatores, imperator violator, reges exleges, domini facti sunt tyranni". Sie rauben wie Falken und erdrücken ihre Untertanen wie Bären. Zwar nimmt er einige tüchtige Herrscher von diesem strengen Urteil aus, aber den übrigen droht er, die Rache sei nahe. „Ich will ihnen begegnen wie ein Bär und will ihr Herz zerreißen und will sie wie ein Löwe fressen„[156]). Wir finden neben der Ansicht, daß Gott die Sünden der Völker durch die Torheit der Fürsten straft, auch die Auffassung, daß die Völker für die Sünden ihrer Fürsten leiden müssen[157]). Vollends häufig ist die Polemik gegen den Wert des bloßen Geburtsadels, die Verteidigung der Sätze: Verus nobilis non nascitur, sed fit, oder: Nobilis est cunctus, quem nobilitat sua virtus.

Diese Gedanken blieben natürlich kein Geheimgut der Gelehrten. Im Anschluß an hochangesehene Männer der Kirche und der Wissenschaft wagte auch der bürgerliche Chronist oder Dichter oder der einfache Kanzelredner seinem Publikum gegenüber offen auszusprechen, es sei eigentlich alles faul, von oben bis unten, in geistlichem und weltlichem Stand. Die deutsche Predigt hatte längst einen verwandten Ton angeschlagen, wenn auch nicht in pessimistischem Sinn; schon Bruder Berthold eifert gegen die Hartherzigkeit der Mächtigen und nimmt sich der Armen und Niedrigen an. Es folgte die lehrhafte Poesie, streng gegen die Fehler aller Stände, zuweilen den kleinen Leuten geneigt[158]). Aber seitdem war doch der Geist der populären Kritik mächtig fortgeschritten;

er machte jetzt im 15. Jahrhundert die „Häupter und Gewaltigen" geradezu für alles Unrecht und Unglück verantwortlich[159]). Er erklärte, auf edle Geburt solle sich niemand etwas zugute tun, „da wir allesammt von einem Vater und von einer Mutter hergekommen sind; man liest nicht, daß unser Herr einen silbernen Adam gemacht hat, davon die Edeln gekommen wären"[160]). Selbst im Volkslied und Bühnenspiel mußte nicht immer der grobe Bauer, sondern auch der Kaiser, der Fürst, der Ritter, der Kleriker als Zielscheibe des derbsten Spottes oder Tadels herhalten. Die Volksliteratur durfte mit einer heutzutage unerhörten Kühnheit über kirchliche und politische Zustände und Personen herfallen. Der Nürnberger Barbier Hans Foltz erklärt in seiner „Histori" vom römischen Reich alle höchsten Häupter und die Mächtigen in den Städten für arg befleckt, das weltliche Schwert für ganz verrostet; er beschuldigt den Kaiser Friedrich III. mit dürren Worten der Bestechlichkeit. Sein Schlußgebet fleht um Befreiung von „aller tiranischen rott"[161]). Aber selbst an den Höfen ließen sich diese Klagen vernehmen. Der Dichter Muscatblüt, dessen Poesien für die vornehme Gesellschaft bestimmt waren, wirft dem Adel seine Mordbrennereien vor und sagt, man sollte ihnen alle ihre Schande an die Stirn schreiben. Matthias von Kemnat, der niedrige Lobredner Friedrichs des Siegreichen von der Pfalz, wagt doch in seiner Chronik zu sagen, daß die jetzigen Fürsten meist ihres Namens unwürdig und im Kriege die letzten seien, daß die Gewaltigen die Vergänglichkeit ihrer Macht besser im Auge haben sollten. Allgemein ist die Unzufriedenheit über parteiische Handhabung der Rechtspflege:

daz edel recht ist worden krang,
dem armen kurtz, dem richen lank.

Überhaupt bürgerte sich die Anschauung ein, daß der arme Mann den Reichen und Gewaltigen rechtlos gegenüberstehe und alle ihre Torheiten und Ungerechtigkeiten schließlich bezahlen müsse. Es findet sich ein eigenes Sprichwort dafür: „er bindet die Schuhe mit Bast, der es gelten muß"[162]). Wieder ist es also der Mann mit den Bundschuhen, der Bauer, der als Vertreter der Bedrückten und Übervorteilten erscheint.

Diese fortwährende scharfe Kritik der höheren Stände, der Vornehmen, Mächtigen und Reichen mußte entweder zum völligen Pessimismus führen oder in einer starken Hoffnung ihr Gegengewicht finden. Und auf wen anders als auf den armen Mann wollte man überhaupt noch Hoffnungen setzen? Notwendig erzeugte jene Kritik in manchen Fällen eine Idealisierung der Armen und Niedrigen. So ist auf den Reformkonzilien wiederholt die Tugend und Weisheit der Kleinen und Einfältigen als die einzig mögliche Grundlage einer Kirchenverbesserung bezeichnet worden. Hier kommt aber noch ein besonderes Moment in Betracht, die Tatsache nämlich, daß die volkstümliche Kritik des Bestehenden mit dem prophetischen Volksglauben und mit der höchst einflußreichen Astrologie in Verbindung trat.

Die allgemein umlaufenden Weissagungen, joachitischen oder noch älteren Ursprungs, hatten auch in Deutschland Eingang gefunden und die Gemüter mit der Zukunft des Antichrist, mit der Züchtigung des Klerus, mit den bevorstehenden Zeiten furchtbaren Jammers oder mit den Bildern chiliastischer Glückseligkeit vertraut gemacht. Im Reiche hingen sich diese nebelhaften Gebilde am liebsten um die populäre Gestalt des mystischen Kaisers Friedrich, den man sich als erbitterten Pfaffenfeind und, im 15. Jahrhundert, als besonderen Freund des armen Mannes dachte. Dabei wurde, namentlich seit dem schmachvollen Verlauf der Hussitenkriege und dem hoffnungslosen Ausgang der Reformkonzilien, eine düstere Auffassung der nächsten Zukunft immer mächtiger. „Furcht, Trauer, Erbitterung," sagt Döllinger, „schufen seit der Mitte des 15. Jahrhunderts in Deutschland die Prophezeiungen." Und vor allem verband sich jetzt inniger als früher die Weissagung mit der Astrologie[163]). Dadurch erhielt die Prophetie zu ihrem religiösen Nimbus noch den Schein der Wissenschaftlichkeit. Der Glaube an den bestimmenden Einfluß der Gestirne war damals noch im Wachstum begriffen; er ist der bedeutsamste, aber nicht der einzige Ausdruck einer verbreiteten Hinneigung zum Determinismus.

Die Geschichtschreibung huldigt diesem Glauben; so erklärt der Chronist Korner das Jahr 1426 deshalb für ein Jahr

des Aufruhrs und der Unruhe, weil sechs Planeten in einem Haus zusammengetroffen seien; so deutet eine andere Chronik den Kometen vom Jahre 1456 auf eine Erniedrigung der Gewaltigen und Erhöhung der Niederen. Aber auch mündlich wurden solche gefährliche Kenntnisse unter das Volk getragen, selbst von der Kanzel herab; wir hören, daß im Jahre 1439 ein Geistlicher zu Amberg predigte, man stehe jetzt unter der Herrschaft des Planeten Luna, im Zeitalter großer Veränderungen und vor der Zukunft des „furchtbaren", pfaffenfeindlichen Kaisers[164]). Die neue Kunst des Bücherdrucks sowie der Holzschnitt sorgten gleichfalls für die Verbreitung und Veranschaulichung der prophetischen Gedanken und Bilder.

Die wichtigsten Prophezeiungen erschienen in deutscher Sprache und mit derb volkstümlichen Illustrationen. In dem „Spiegel" von Joseph Grünbeck (1508) ist die Verfolgung und Tötung des Klerus dargestellt; ein anderes Bild zeigt gar einen Bauern, der die Messe zelebriert, während Pfarrer und Mönch sich am Pflug abmühen. Und in der Vorrede sagt Grünbeck geradezu, es werde dahin kommen, daß der niederste und verachtetste Mensch keine Scheu tragen dürfe, an der höchsten Zier der geistlichen und weltlichen Gewalten seine Schuhe zu säubern. Wenn die Geistlichen zuerst den Kelch trinken werden, so müssen dafür die Weltlichen den Rest mitsamt der Hefe aussaufen. Besonders wirksam für die Popularisierung derartiger Gedanken waren die zahlreichen astrologischen Büchlein, Praktiken, Prognostiken und Ephemeriden, die wegen ihrer Witterungstabellen auch in die Hände des Landvolkes kamen. Wenn der Bauer nachsah, ob er im kommenden Monat auf Regen oder Sonnenschein rechnen dürfe oder an welchen Tagen das Aderlassen ratsam sei, erfuhr er nebenher die verschiedensten Dinge über Kraft und Wirkung der Planeten, über Kriege, Aufstände, Verfolgungen, die als unabänderliche Folgen dieser und jener Konstellation angekündigt wurden. So erklärt z. B. der „Teutsch Kalendari" vom Jahr 1496, wenn Mars regiere, bedeute dies große Niederlage des Adels, „aber dasselbe Jahr haben die Bauern gut kriegen, denn alle Ding die gehen nach ihrem Willen". Solche Notizen, in wissenschaft-

lichem Ton und mitten unter geschäftlichen und sanitären Regeln vorgetragen, konnten ihren Eindruck nicht verfehlen.

Im Zusammenhang dieser prophetisch-astrologischen Literatur, die zur Nährung und Steigerung des revolutionären Geistes sicher das ihrige getan hat, müssen wir jene merkwürdige Schrift „Kaiser Sigmunds Reformation" näher betrachten. Der Verfasser, ein Weltgeistlicher[165]), ist der erste förmliche Prophet des Bauernkrieges. Sein Reformentwurf trägt in jedem Satz den Charakter vollendeter Volkstümlichkeit; er wendet sich gleichzeitig an den gesunden Menschenverstand und an das religiös-schwärmerische Gefühl; er scheut vor logischen Widersprüchen nicht zurück und wird nicht müde das zu wiederholen, worauf es ihm besonders ankommt; er überschreitet niemals den Gesichtskreis des gemeinen Mannes und redet von der ersten bis zur letzten Zeile mit leidenschaftlicher Wärme. Der Name des jüngst verstorbenen Kaisers Sigmund soll in den Augen der unkundigen Menge die geplante Umwälzung legitimieren, die sich unter der Führung jenes altbekannten Messias, jenes mystischen „Friedrich" vollziehen wird.

„Gehorsamkeit ist tot, Gerechtigkeit leidet Not, nichts steht in seiner rechten Ordnung. Die geistlichen und weltlichen Häupter lassen fallen, was ihnen von Gott empfohlen ist, und wenn man es recht ansieht, so steht es nur (noch) an den Reichsstädten." In ihre Hände wird daher die Ausführung der Reformation zunächst gelegt, aber für den Notfall appelliert der Verfasser an die Massen. Und in der Tat gehen seine Ansichten und Wünsche über die der „Ehrbarkeit" vielfach weit hinaus; er formuliert dieselben Forderungen des gemeinen Mannes, die nachher im großen Bauernkrieg auftreten, und zwar mit einer Energie, die uns mehr an Thomas Münzer als an die zwölf Artikel erinnert. Vor allem finden wir bereits hier die Verurteilung der Leibeigenschaft auf Grund der christlichen Freiheit. „Es ist eine ungehörte Sache, daß man es in der heiligen Christenheit offnen muß, das große Unrecht, das Fürgang hat, daß einer so geherzt ist vor Gott, daß er getar sprechen zu einem: Du bist mein eigen. Denn gedenke man, daß unser Herr Gott so schwerlich mit seinem Tod und

seinen Wunden durch unsern Willen williglich gelitten und gehabt hat um das, daß er uns freiete und von allen Banden löste und hierinnen niemand füro erhebt ist einer vor den andern. — Darum wisse jedermann, wer der ist, der seinen Mitchristen eigen spricht, daß der nicht Christ ist und ist Christo wider und sind alle Gebote Gottes an ihm verloren." Wenn sich ein Adliger weigert, die Leibeigenschaft aufzuheben, so soll man ihn „ganz abthun"; weigert sich ein Kloster, so soll man es gänzlich zerstören; „das ist göttlich Werk"[166]). Aber die persönliche Freiheit allein genügt freilich nicht, um die unwürdige Lage der unteren Stände zu bessern. „Es ist leider dazu gekommen, möchte man das ganze Erdreich zwingen und die Wasser, man zwänge es. — Es sollten schier (die) unvernünftigen Tiere über uns schreien und rufen: Fromme getreue Christen, nach aller Vermahnung, die hier vorsteht, lasset euch zu Herzen gehen alles große Unrecht; wahrlich, es ist an der Zeit, eh daß es Gott schwerlich räche." Der Reformator will den Holz- und Feldbann abgestellt, den Wasserbann und die Zölle beschränkt wissen; die Zehnten sollen aufhören, alle Zinsen auf Immobilien abgelöst werden. Wie drückt und schätzt man die Bauern, „und lebt man doch ihrer Arbeit; denn ohne sie mag niemand bestehen; die Thiere im Wald, die Vögel in den Lüften begehen sich (ernähren sich) des Baumannes." Auch der kleine Mann in den Städten wird nicht vergessen; es sollen die Zünfte abgeschafft und doch die strenge Arbeitsteilung eingehalten, die großen Handelsgesellschaften aufgelöst, die Preise der Lebensmittel und die Handwerks- und Taglöhne durch Vertreter der Handwerke festgesetzt werden.

Solche und ähnliche Vorschläge konnten unmöglich den Beifall der „heiligen Reichsstädte", d. h. ihrer Regierungen finden, die der Verfasser in erster Linie zur Herstellung dieser „rechten Ordnung" aufruft. Aber er beschränkt auch seine Hoffnungen nicht auf die Kreise der „Ehrbarkeit" und der reichen Zunftgenossen. „Es setzt sich niemand wider göttliche Ordnung denn die Gelehrten, Weisen und Gewaltigen; aber die Kleinen rufen und schreien Gott an um Hilfe und um eine gute Ordnung." Freilich spricht

er selbst die Besorgnis aus, man finde wohl treue Christen in der Gemeine, die für Gott ihr Leben einsetzen würden, aber eine solche Erhebung der Kleinen führe zu Mord und Todschlag. Trotzdem rät er wiederholt, man solle es mit der Gemeine kecklich angreifen, fröhlich zuschlagen, alles Unheil zerstören, das Schwert brauchen. Es steht in den Propheten und Kirchenvätern, daß die Kleinen erhöht und die Gewaltigen erniedrigt werden sollen, und jetzt ist das letzte Weltalter verlaufen, die Zeit der zwölf Wunder, der christlichen Freiheit gekommen. „Wenn nun die gemeine Welt bekennen wird unsere Freiheit, so ist den gewaltigen Häuptern ihre Kraft genommen. Denn merket, wer wollte wider sich selber sein und lieber eigen sein denn frei? Christus Jesus hat aus väterlicher Weisheit diese Freiheit wohl der Menschheit zugesetzt. — Darum, edle freie Christen, tut dazu, als wir gern wollten kommen zu ewiger Ruh."

Die „Reformation Kaiser Sigmunds" ist das erste revolutionäre Schriftstück in deutscher Sprache. Wenn man eine tschechische Reimchronik des 14. Jahrhunderts als die „Trompete des Hussitenkriegs" bezeichnet hat, so kann unsere „Reformation" mit vollem Recht eine „Trompete des Bauernkriegs" genannt werden, denn die Geschichte ihrer Handschriften und Drucke zeigt deutlich, wie sie erst lange nach ihrer Entstehung zur Verbreitung und Wirksamkeit gelangt und gerade im zweiten Dezennium des 16. Jahrhunderts recht zu Ehren gekommen ist. Hier verbinden sich alle die bisher angedeuteten Elemente, der prophetische Glaube der Nation, der Einfluß des Hussitentums, die Verzweiflung an einer Reformation von oben und die Hoffnung auf die lebenskräftigen und begeisterungsfähigen unteren Schichten der schwerkranken Gesellschaft. Daß die armen Leute auch wirklich besser und würdiger seien als die Großen und Reichen, wird hier mehr vorausgesetzt als förmlich ausgesprochen. Aber die christliche Freiheit und die vorgeschlagenen wirtschaftlichen Reformen gelten offenbar hauptsächlich den „Kleinen"; daß ihnen die Zukunft gehört, dafür spricht die religiös-mystische Betrachtung der Dinge so gut wie die nationalökonomische. Dies führt uns

endlich zu jenen Stimmen, die ausdrücklich dem gemeinen Mann vom sittlichen und vom wirtschaftlichen Gesichtspunkt aus den ersten Platz anweisen.

Es ist unbestreitbar, daß die uralte asketische Idealisierung der Armut auch im späteren Mittelalter noch mächtig fortgewirkt hat; gerade das 14. Jahrhundert bezeichnet ihren Höhepunkt. Aber schon früh gesellt sich zu der Freude am Entsagen die Überzeugung von dem sittlichen Wert körperlicher Arbeit, und allmählich erwacht auch das Bewußtsein von der hohen wirtschaftlichen Bedeutung der arbeitenden Klassen, vor allem der Bauern. Die Anschauung, daß alle zeitlichen Güter und Vorteile seelengefährlich, daß die Armen und Elenden dem Reiche Gottes näher seien als die Großen und Reichen, geht auf die Entstehungszeit des Christentums zurück. Auf die gleichfalls altchristliche Verwerfung des Geburtsadels habe ich bereits hingewiesen; auch sie erhielt sich im Gegensatz zu der Wirklichkeit der feudalen Zustände und bürgerte sich naturgemäß mit dem Aufkommen einer volkstümlichen Literatur immer mehr ein[167]). Gestützt auf die Aussprüche der Kirchenväter, hatten die Geistlichen von jeher gefragt: Wenn der Mensch keine Tugend hat, wo ist dann sein Adel? Und die Berufung auf das Evangelium, auf den armen Erlöser und seine armen Apostel mußte dazu führen, die Armen als ihre echten Nachfolger allen anderen Gläubigen vorzuziehen, sie mit einem mystischen Nimbus zu umgeben. Freilich kam dies vor allem den Mönchsorden zugute, aber bald wurden hier und da auch die Bauern besonders „selig" gepriesen. So erklärt schon der Lucidarius, eine noch im späteren Mittelalter sehr verbreitete Schrift des 11. Jahrhunderts, die Bauern hätten die meiste Aussicht auf die Seligkeit, da sie einfach lebten und das Volk im Schweiß ihres Angesichts ernährten. Dies wird dann weiterhin mystisch ausgedeutet und der Bauernstand durch unmittelbare Beziehung auf den Heiland geehrt. Eine Sammlung deutscher Sprichwörter, die zum Gebrauche für Prediger bestimmt ist, vergleicht die Bauern, die mit ihrer Arbeit alle Nahrung schaffen und dafür bei den höheren Ständen Schaden und Spott ernten, mit Christus, von dem ja geschrieben stehe: homo agricola ego sum. Anderswo, in

einem Volkslied, setzt der Bauer selbst seine Feldarbeit in Zusammenhang mit dem Sakrament des Altars:

Ich pau die frucht mit meiner hand,
darain sich gott verwandelt
in des priesters hand[168]).

Diese ethische und religiöse Verherrlichung der Urproduktion beherrschte bekanntlich auch das Zeitalter der Reformation; Luther nennt den Ackerbau eine göttliche Nahrung. Aber doch fehlt dabei die nationalökonomische Betrachtung nicht gänzlich. Schon in den oben angeführten Stellen wird auf die Unentbehrlichkeit des „Nährstandes" hingewiesen. Konrad von Ammenhusen, ein Dichter des 14. Jahrhunderts, schildert in seinem Schachzabelbuch neben den höheren auch die niederen Stände, letztere unter dem Bild der „Venden" (Bauern im Schachspiele). Der kleine „Vende" vermag doch den König matt zu setzen und alle übrigen Figuren zu nehmen; so soll niemand arme Leute verschmähen, denn man bedarf ihrer zu allen Zeiten[169]). Mit vollem Bewußtsein macht sich die wirtschaftliche Auffassung geltend in einem poetischen Kampfgespräch des Ritters und des Bauern, welches im 15. Jahrhundert umlief[170]). Der Bauer trägt den Sieg über seinen Gegner davon, indem er ihm vorstellt, daß ohne den Ackermann und seinen Pflug der Ritter gar nicht leben könnte, daß seine harte Arbeit ungleich nützlicher sei als Turnieren und Frauendienst, daß selbst die ritterlichen Fahrten zum Schutz des Glaubens aus dem Säckel der arbeitenden Klassen bestritten würden.

Für war, du pist mein aigen pot,
ich pauman tů dich senden
mit meinem gůt, das ich dir gib,
mein silber und mein gold,
darumb so laſz mich haben tail
der deinen eren sold.

Daß übrigens die materielle Abhängigkeit der höheren von den niederen Ständen zuweilen auch im Adel offen anerkannt wurde, zeigt die Erzählung des Johannes Nider von jenem frommen Ritter, der die Bauern und armen Leute in sein tägliches Gebet einschloß; er sagte, dazu sei er hoch und teuer verpflichtet, denn er lebe ja von ihrer Arbeit[171]).

Die ursprüngliche Verpflichtung des Rittertums zum Schutze der Schwachen und Vergewaltigten war keineswegs von diesem Gedanken ausgegangen, aber das spätere Mittelalter hatte sich bereits daran gewöhnt, die Christenheit in den Lehrstand, Wehrstand und Nährstand zu gliedern und neben den Geistlichen und den Ritter als notwendige Ergänzung den Bauern zu stellen. Einer der zahlreichen Spruchverse drückt dies so aus: Tu supplex ora, tu protege, tuque labora[172]). Oder, wie es in einem Meisterliede heißt:

Die pfaffen, ritter und der bûman sollent sîn gesellen. — —
Nu dar, ir edeln drî gesellen werden;
Stola, Schwert und Pflug müssen das Ihre tun
und stênt ir drî einander bî, so lebe wir wol ûf erden.

Wenn hier der „gute fromme" Bauer in die edle Genossenschaft des Klerus und des Adels eingereiht wird, so stellt ein anderes Meisterlied diesem Ideal die Wirklichkeit gegenüber und ruft den pflichtvergessenen höheren Ständen die Bedeutung der arbeitenden Klassen drohend ins Gedächtnis. Vor Gericht und im geselligen Verkehr will man von dem Armen nichts wissen, „von dem doch alle Herrschaft kommt." Wären die armen Bauern nicht, so müßten der Reiche und der Junker ihren Stolz aufgeben und selber graben und hacken. Ohne Dank füllen sich Pfaffen, Mönche und Nonnen mit der Speise,

die bauleut hân gewunnen
in kelte und an der sunnen,
in hunger, durst, in bitterm swaiz, der von in ist gerunnen.

Herren und Pfaffen nehmen unvergolten die Früchte der ländlichen Arbeit ein, ohne dem Bauern, der sich für sie abmüht, dafür den weltlichen Schutz und geistlichen Trost zu gewähren. Das wird ihnen einst durch „der Hölle Glut" bezahlt werden[173]). Eine Auffassung von dem Verhältnis der Stände, die von jener häßlichen Ausbeutung der noachitischen Legende nichts zu wissen scheint.

Wir sahen bereits, wie die Reformation Kaiser Sigmunds die Bedeutung des Bauernstandes in kräftigen Worten einschärft. Der hervorragendste Lobredner der bürgerlichen und bäuerlichen Arbeit ist aber zweifellos der Dichter Hans Rosen-

plüt[174]). Obwohl er gelegentlich seine Poesie der Deutung fürstlicher Wappen zugewendet und „an den Höfen seine Nahrung gesucht“ hat, gehört er doch in seinen Anschauungen durchaus dem Bürgertum an; sein Nürnberg ist ihm eine „heilige“ Stadt und „ein Morgenstern ob dem ganzen römischen Reich“. Freilich, von der Engherzigkeit der „Ehrbaren“ hält er sich ferne. Er fordert den gemeinen Mann und den Mittelstand auf, gegenüber dem Adel als dem gemeinsamen Feind fest zusammenzuhalten. Oder, wie er sich ausdrückt, „Taus Eß (die niedrigsten Augen beim Würfeln) sollen mit Kotter Drei gegen Seß Zink das Spiel gewinnen.“ Mit Recht hebt Gervinus hervor, daß Rosenplüt, wenn er die oberen und die niederen Stände sittenrichterlich vornimmt, die letzteren stets glimpflicher behandelt. In seinem Spruch vom Einsiedel weiß er von dem Kaiser, den Fürsten, den Adligen und den Prälaten nur Übles und Schimpfliches zu sagen. Seine Lieder von den beiden Hussitenzügen 1427 und 1431 schieben alle Schuld auf die feigen und treulosen Fürsten, von denen die armen Fußgänger verraten und verkauft worden seien; aber ihr Blut schreit um Rache gen Himmel! Später, im Markgrafenkrieg (1450), nennt er den Adel „eine scharfe Gerte“, der uns um unser Übel straft; ihr Herz ist hart wie Demant; aber Taus Eß kommt über sie wie „eitel Teufel“ und schickt ihnen die „bleiernen Schlehen“, gegen die kein Harnisch und kein Wundsegen hilft[175]).

Am schärfsten äußert Rosenplüt seinen demokratischen Unmut in dem Fastnachtspiel vom Türken[176]). Hier fehlen auch nicht die Beziehungen zu dem herrschenden prophetisch-astrologischen Glauben. Der Türke tritt als Anwalt der gequälten Kaufleute und Bauern auf und verspricht, die Christenheit zu reformieren und zu strafen. Unter den neun Übeln, die mit Hunger, Sterben und Blutvergießen vergolten werden sollen, nennt er die Beugung des Rechts zuungunsten der Armen, die neuen Zölle und Abgaben, die Verachtung der niederen Stände. Ein türkischer Rat erinnert die Christen, sie hätten böse Münze, falsche Richter und Amtleute, wucherische Juden, hochmütige Pfaffen und untreue Herren; „die müßt ihr mit eurer Arbeit nähren, und habt große Beschwerung

und kleinen Fried". Die Gesandten des Papstes, des Kaisers und der Kurfürsten, die im entgegengesetzten Sinn sprechen, werden alle tüchtig heimgeschickt. Den Kurfürsten läßt der Türke sagen:

Jr küchen sten gar vil zu veist,
darumb der arbeiter schwitz und schweist,
sein hand oft im koth umbwelzt,
biß er ir kuchen feist und schmelzt.

Alle Jahre erhöhen sie den Bauern die Gült, und wenn einer etwas darüber sagt, schlägt man ihn nieder wie ein Rind; mögen sein Weib und seine Kinder sterben und verderben, da gibt es keine Gnade. Zuletzt versprechen zwei Ratsherren dem türkischen Reformator sicheres Geleite; wer sich dawider setzte, „und wäre er Kaiser zu Okzident, er müßte eine saure Suppen mit uns essen." Diese Reformation steht in den Sternen geschrieben; wenn neun und fünf und vier und sechs ihr Datum wird, so kommt Taus Eß und vollzieht das Strafgericht an Seß Zink; wenn Saturn in das Haus des Schützen tritt, „so hilft keine verschlossene Tür." Unter dem Schutze der Fastnachtfröhlichkeit durfte der Dichter vor allem Volk dem Grolle der Gedrückten Luft machen und geradezu die bevorstehende Revolution, die gerechte Rache des Volks an seinen Drängern predigen, in einer Sprache, die mit dem Scherz und der Anspielung nichts mehr gemein hat.

Rosenplüt hat daneben die groben Bauern so derb verspottet wie irgendeiner. Doch ungeachtet dieses Zugeständnisses an eine modische Richtung finden wir ihn tief durchdrungen von der Wichtigkeit der Urproduktion. Er feiert dieselbe in seinem Spruche „der Bauern Lob"[177]) ganz überschwenglich. Von allem, was Gott geschaffen hat an Laien und Pfaffen, ist nichts so edel als der Ackersmann, der edle fromme Bauer. Mit seinem Pfluge ernährt er alle Welt; „mancher ist den Bauern gram, der da nie besseren Freund gewann, ohne Gott nur allein." Es wird ausgeführt, wie jede Existenz, geschweige denn der Luxus, ohne die unmittelbaren und mittelbaren Früchte der Feldarbeit unmöglich wäre. Den Bauern kann niemand entbehren, nicht einmal die niedere Tierwelt, ein Gedanke, dem wir schon in der Reformation Kaiser Sigmunds

begegnet sind: „der Vogel in der Luft, der Wurm in der Erden, das muß alles von Dir gespeist werden.“ Aller Reichtum, „Pfennig und Pfennigswert“ wird aus dieser Quelle abgeleitet. Ohne die Erträgnisse der bäuerlichen Wirtschaft müßten die Herren Kittel tragen und könnten die Pfaffen nicht predigen und singen. Der Dichter ist so hingerissen von dieser Erkenntnis, daß er den Klang der Dreschflegel schöner findet als der Nachtigall Gesang, daß ihm alle Maienwonne nichts gilt gegen den Trost, den der Bauer gibt.

Ich lob Dich, du edler bawr,
für alle creatawr,
für all herrn auf erden;
der kayser muſz dir gleich werden[178]).

Warum sondern sich die Herren so stolz von den Bauern und mästen sich doch von „ihrem sauern Schweiß“? Man heißt manchen einen Herrn, der von Rechts wegen kaum zum Bauernknecht gut genug wäre. „Gott geb den Bauern einen seligen Tag!“

Von ähnlichen Anschauungen getragen, aber frei von jenem bitteren Ton ist der merkwürdigste Spruch Rosenplüts: „von dem Müssiggänger“[179]). Nur tritt hier die materielle Seite ganz in den Hintergrund; die Arbeit wird in das Licht religiöser Verklärung gerückt. Der Schweißtropfen, der das Antlitz des Arbeiters netzt, wäscht seine Seele so rein, daß ihre Schöne bis in den Himmel reicht und Gott um sie zu buhlen beginnt. Alles Wissen und Können der Schulen, alle Theologie, Philosophie und Medizin zusammen ist nicht so heilkräftig,

als wenn der erbeyter einen tropffen switzt,
so er an seiner erbeyt erhitzt.

Der Tropfen spaltet sich in vier Teile; einer löscht das höllische Feuer, der andere wäscht die Seele rein, der dritte steigt gen Himmel und gewinnt mit süßem Wohllaut die heilige Dreifaltigkeit. Der vierte Teil sammelt alle guten Werke, die in der Christenheit geschehen, mit Fasten Beten, Almosen, Wallfahrten, rechtem Urteil, und die Verdienste aller Märtyrer und macht den Arbeiter ihrer teilhaftig.

Dorumb ist erbeyt der gottlichst orden,
so ye auf erden gestifft ist worden,
wann jn gott selber hat gestifftet.

Arbeit durchdringt und verbindet alles Geschaffene; nur durch die unermüdlichen „Arbeiter da oben" am Sternenhimmel wird Leben und Wachstum hier unten erzeugt. So erhebt der bürgerliche Dichter die Arbeit zum ethischen und zugleich zum kosmischen Prinzip; er sieht in der mechanischen Tätigkeit der menschlichen Kraft ebenso etwas Göttliches wie in der Bewegung der Weltkörper. Und er schlägt ihren Wert höher an als jenen der Geistesarbeit und stellt sie den von der Kirche gepriesenen gottgefälligen Leistungen ebenbürtig an die Seite.

Diese Überschätzung der Handarbeit darf trotz ihres religiösen Gewandes als sozialistisch bezeichnet werden[180]). Gerade die Verbindung mit religiösen Ideen kennzeichnet ja fast alle Erscheinungen des Sozialismus in den Jahrhunderten des Glaubens, die zwischen dem Untergang der antiken Welt und der französischen Revolution liegen. Wie gut die mystische Spielerei mit solchen Gedanken, auch ohne wirkliche Tendenz, dem Geiste des 15. Jahrhunderts zusagte, dafür gibt uns eine bekannte kölnische Chronik[181]) den Beleg. In der seltsamen publizistischen Theorie von den Quaternionen des Reiches[182]), den vier Herzogen, vier Markgrafen usw. erscheinen an letzter Stelle Köln, Regensburg, Konstanz und Salzburg als die vier Bauern. Der Chronist sucht nun die „verborgene und sonderliche Hochwürdigkeit" dieser auffallenden Bezeichnung darzutun. Er behauptet, Christus sei auf Erden gewandelt als ein Bauer; im Evangelium stehe geschrieben: „mein Vater ist ein Baumann", und an einer anderen Stelle: „ich bin ein Schafhirt". Deshalb müsse auch Köln als die „heilige" Stadt den Bauernnamen führen, denn Heiligkeit vertrage sich nicht mit weltlicher Herrlichkeit. „Gleichwie von dem edeln Ackersmann alle Stände geistlich und auch weltlich gefüttert und gespeist werden, so tut auch Gott der Vater, der alles, das lebend ist im Himmel und auf Erden, speiset; und zu solchem Amt hat er auserkoren insonderheit den heiligen Baumann Köln." Ein beigefügter Holzschnitt zeigt den Reichsadler, das Kruzifix zwischen den zwei Köpfen und einen Bauern mit Sense und Dreschflegel zwischen den zwei Flügeln. Wir sind dem hier ausgesprochenen Gedanken bereits früher begegnet, aber charakteristisch ist ihre Anwendung,

die Aufnahme der Bauern in die fingierte Vertretung der Reichsstände, die Umwandlung des „edeln“ in einen „heiligen“ Bauern. Freilich gilt das alles zunächst nur der Verherrlichung von Köln, aber der Vergleich mit dem Allernährer wirft doch auch auf den bescheidenen irdischen Verwalter einer göttlichen Aufgabe einen gewissen Glanz zurück.

So hatte sich neben der Verachtung der „groben“, „einfältigen“ Bauern, neben der Furcht vor dem „mutwilligen Pöbel“ eine entgegengesetzte Anschauung gebildet oder vorbereitet, welche gerade von den Einfältigen und Armen das Heil erwartete. Sie war ganz dazu angetan, sich mit jener allgemeinen Opposition der Laienwelt gegen die entartete Hierarchie zu verbinden, die ich bisher kaum berührt habe. Mir kam es nur darauf an, zu zeigen, wie die Meinungen über die niederen Stände vor der großen Bewegung des 16. Jahrhunderts sich geschieden und wie damals demokratische Elemente sich in der deutschen Literatur Bahn gebrochen haben. Von einem starken Einfluß dieser Elemente auf die Literatur der kirchlichen Opposition finden sich noch keine Spuren; erst der wirkliche Ausbruch des Kirchenstreites hat den gemeinen Mann zum Helden der antirömischen Volksschriften erhoben.

Noch muß mit einigen Worten des deutschen Humanismus gedacht werden, der ja dem Volk keineswegs fremd geblieben, mit dem Bürgertum innig verwachsen ist. Er hat ein gutes Teil der volkstümlichen Anschauungen in sich aufgenommen; Heinrich Bebel brachte sogar die schwäbischen Bauernspäße und die deutschen Sprichwörter mit gutem Erfolg auf den Büchermarkt der klassisch Gebildeten. Anderseits verschmähte es die neue Gelehrsamkeit nicht, hier und da zu den „ungelehrten groben Laien“ in ihrer Sprache zu reden. Ich erinnere nur an die Übersetzungen des Niclas von Wyle, an den deutschen Cato, an die humanistischen Elemente im Narrenschiff. Aber bei alledem war und blieb diese lateinische und griechische Bildung dem „armen Mann“ doch unendlich fern und ganz unverständlich; wie konnte es ihn sonderlich ergreifen, wenn etwa Brant die Armut des Epaminondas und Homer oder die altrömische Bauernrepublik feierte? Wie viel näher

lagen ihm die Prophezeiungen von der Erhöhung der Niedrigen oder die mystischen Lobreden auf den Segen der Handarbeit. Gerade der Held jener Volksliteratur, der „grobe Bauer", ist nach kurzem Triumph durch die Übermacht der humanistischen Bildung wieder in den Hintergrund gedrängt worden. Das 16. Jahrhundert hat unsere Nation nicht allein kirchlich gespalten, sondern auch „eine neue Schranke zwischen dem einfachen Arbeiter und dem Gebildeten" aufgerichtet.

III.

Konrad Celtis, „der deutsche Erzhumanist".

(Historische Zeitschrift, Band 49, 1883.)

Der eigentümliche Zauber, den die Erinnerung an den Humanismus der Renaissance heute noch auf uns ausübt, liegt keineswegs in den literarischen Früchten oder in den bleibenden wissenschaftlichen Resultaten dieses Geisterkampfes. Vergebens lebten die Humanisten der frohen Zuversicht, durch den Wohllaut ihrer Perioden und Verse unsterblich zu werden, er dringt uns nicht mehr zum Herzen. Was damals für die Begründung einer Altertumswissenschaft, für die Entwicklung der Pädagogik geschehen ist, wird freilich bei den Erben und Fortsetzern jener Riesenarbeit zu allen Zeiten dankbare Anerkennung finden, aber es steht nicht als ein Unerreichtes und Ewiges da, wie die gleichzeitigen Schöpfungen der bildenden Kunst. Wenn trotzdem die Gestalten der ersten modernen Poeten und Philologen uns stärker anziehen als viele Generationen von Gelehrten vor und nach ihnen, so wirkt eben immer noch jener Enthusiasmus, der ihre ganze Persönlichkeit durchdrang, jene übermächtige Sehnsucht nach dem klassischen Altertum als nach einem verlorenen und wiederzuerobernden Paradies. Es galt ja nicht allein einer Umgestaltung des literarischen Geschmacks und des Unterrichts, sondern die Humanisten, die nicht an der Schale hängen blieben, trachteten unter den Auspizien der neuerstandenen Klassiker ein neues Zeitalter heraufzuführen und mit dem Verständnis der

antiken Form die humanitas, die unbefangene Weltanschauung des Altertums ins Leben zurückzurufen. Die Frage, bis zu welchem Grad dies möglich oder wünschenswert sei, wurde freilich sehr verschieden beantwortet; bei der Gestaltung des humanistischen Ideals hatten Charakter und Lebensschicksale des einzelnen einen freieren Spielraum als bei der Einfügung in die fest überlieferten Kreise des Daseins. Neben der mannigfaltigen Reibung und Auseinandersetzung mit der Überlieferung, vor allem mit dem herrschenden kirchlichen System erhöhte die soziale Krisis den Reichtum individueller Entwicklung, der die junge Gelehrtenrepublik so vorteilhaft von der folgenden Beschränkung und Einförmigkeit schulmäßiger Zucht unterscheidet.

Nun hat der deutsche Humanismus von vornherein einen stärkeren pädagogischen Zug als der italienische. Die überlegene Kultur der Südländer ließ sich nicht so ohne weiters mit den neuen Grammatiken und Klassikerausgaben über die Alpen tragen; diesseits begnügten sich gar viele treffliche Männer mit der Ausbesserung ihres lateinischen Stils, ohne sich für das Heidentum der antiken Dichter oder die Philosophie ihrer italienischen Verehrer erwärmen zu können. Aber neben diesen hochverdienten Schulmännern und „zahmen“ Poeten finden wir doch manche kühnere Gemüter, denen die ars humanitatis mehr bedeutete als Reinheit des Lateins. Wie sie den Humanismus der Italiener ins Deutsche zu übersetzen strebten, das veranschaulicht vielleicht am deutlichsten die Persönlichkeit des Franken Celtis, des ersten gekrönten Dichters seiner Nation; Strauß hat diesen konsequenten Apostel des neuen Evangeliums unübertrefflich als den „deutschen Erzhumanisten“ charakterisiert. An Universalität der Begabung und an Adel des Wesens überragt ihn freilich weit sein berühmter Vorgänger Rudolf Agricola. Aber wir sind über diesen hochbedeutenden Menschen nur unzulänglich unterrichtet, denn er gab sein Bestes nicht in Schriften, sondern im persönlichen Verkehr. Die späteren Heroen des deutschen Humanismus, Reuchlin, Erasmus, Hutten, sind durchaus nicht so ganz und gar, so ausschließlich humanistisch in ihrem Denken und Tun wie der minder großartige Celtis, der aber bei der Vielseitigkeit

seiner Interessen niemals zum reinen Gelehrten, Patrioten oder gar Theologen geworden, vielmehr sein Leben lang der „Poet" geblieben ist. Celtis wartet noch auf seinen Biographen, obwohl wir seit der fleißigen und liebevollen Arbeit Klüpfels über sein Leben und über einzelne seiner Werke sehr dankenswerte Aufklärungen erhalten haben; ich will aus der jüngsten Zeit nur die erste vollständige Veröffentlichung der Epigramme durch Hartfelder anführen. Hier soll nicht etwa eine biographische Skizze gegeben werden; ich möchte vielmehr die Persönlichkeit des poeta laureatus typisch fassen, auf Grund der ausführlichen und naiven Selbstbekenntnisse, wie sie uns in seinen Schriften vorliegen, den Heros der neuklassischen Kultur, den Dichter-Philosophen zur Darstellung bringen.

Der Schlag von Bürgern und Bauern, aus dem damals die meisten geistigen Koryphäen unserer Nation erwuchsen, suchte seinesgleichen an derber Lebenskraft, aber von der angebornen Grazie und Vornehmheit der Südländer, die in der italienischen Renaissance ganz und voll zur Erscheinung kam, war nördlich der Alpen nichts zu spüren. Selbst der deutsche Adel, einst an Zierlichkeit mit den romanischen Feudalherren wetteifernd, hatte aus dem Verfall der höfischen Kultur nur wertlose Trümmer gerettet und im wirtschaftlichen und politischen Kampf ums Dasein die Pflege geistiger Interessen über Bord geworfen. Während in Italien die Gesellschaft trotz der starken Mischung ihrer Elemente mehr als je einen aristokratischen Charakter zeigte, war Deutschland in einer unverkennbaren Demokratisierung der Sitten begriffen und schien durch die wachsende religiöse Erregung vollends der Antike jeden Zugang zu versperren. Überdies gaben sich die Italiener nicht eben viel Mühe, ihre geistigen Schätze unter die „Barbaren" zu bringen; die spärliche humanistische Propaganda trug nur langsam höchst bescheidene Früchte. Ihre Erstlingsgemeinden sammelten sich unter den Schreibern und Studenten, denen die absonderliche Eleganz der neuklassischen Latinität in die Augen stach wie dem spießbürgerlichen Stutzer der Reiz eines ausländischen Kleiderschnitts. Erst in den späteren Dezennien des 15. Jahrhunderts fanden es ernsthaftere Geister der Mühe

wert, die neue Weisheit in ihrer Heimat aufzusuchen; der Friese Agricola war der erste Nordländer, der sich frei und ebenbürtig in der Welt der Renaissance zu bewegen wußte, ohne seine Nationalität preiszugeben. Keiner von seinen Nachfolgern hat ihn hierin erreicht; unter ihnen ist Celtis einer der begabtesten, vielleicht der eifrigste in dem Bestreben, die Universalität der italienischen Bildung in deutscher Auffassung wiederzugeben. Daß die Übersetzung dem Original nicht selten gleicht, wie ein deutscher Holzschnitt einer italienischen Zeichnung, ist nicht zu verwundern; unterliegt doch das geistige Sehen demselben Einfluß der Gewöhnung, der Antike und Natur im Auge Dürers ganz anders spiegelte als in dem Raffaels, der dem Venezianer die Welt in andern Farben zeigte als dem Florentiner. Trotzdem dürfen wir den deutschen Humanismus gewiß nicht als eine bloße mißglückte Nachahmung oder pedantische Verzerrung seines Vorbilds betrachten. Bei aller Unbeholfenheit besitzt er doch auch seine eigenen Vorzüge, und sowohl die nationale Derbheit, die er niemals ganz abstreifte, als die stärkere Hinneigung zur Schule schützten ihn vor einer völligen Isolierung, wie sie dem italienischen Humanismus im 16. Jahrhundert so verhängnisvoll geworden ist.

Die Doppelleidenschaft, die den echten Humanisten erfüllte, jenes untrennbare Gemisch von Ruhmesliebe und Erkenntnisdrang, gestaltete die Jugend des Celtis wie so vieler Zeitgenossen zur aufregenden Wanderschaft. Den ersten Anstoß hatte freilich nur die Abneigung gegen den väterlichen Beruf und der Wunsch gegeben, sich höheren Dingen widmen zu können. Als der achtzehnjährige Konrad Pickel seinem Vater, einem Weinbauern zu Wipfeld, entlief, um auf der Universität Köln zu studieren (1477), hatte ihn sein Jugendunterricht bei einem Geistlichen der Heimat wohl zum „lateinischen Menschen", aber noch nicht zum Humanisten gemacht. Sonst hätte er sich nicht nach dem höchst konservativen Köln gewendet, nicht die Scholastik, die Führerin zur theologischen Bildung und geistlichen Karriere, zum Gegenstand seiner Studien gewählt. Übrigens war seine eifrige Beschäftigung mit Albertus Magnus, dem er zeitlebens hohe Verehrung

bewahrte, keineswegs fruchtlos; schon damals scheint ihn der Reichtum naturwissenschaftlicher Überlieferung und Beobachtung in Alberts Schriften besonders angezogen zu haben. Den entscheidenden Schritt vollzog er aber erst durch die Übersiedelung nach Heidelberg (1484), wo der Kanzler Dalberg und sein edler Freund Agricola seit kurzem ihren in Deutschland einzigen Musenhof aufgeschlagen hatten. Von einem Mann wie Agricola, der das gesamte Wissen und Können seiner Zeit zu umfassen strebte, mußte der lebhafte Celtis mächtig angeregt werden, so spärlich die Zeit ihres Verkehrs auch zugemessen war. Im Jahr 1485 starb Agricola und verließ der junge Dichter Heidelberg, um jahrelang lehrend und lernend ganz Deutschland zu durchziehen, Polen, Böhmen und Ungarn kennen zu lernen, Italien aufzusuchen; sein Aufenthalt im Vaterland des Humanismus war jedoch nur von äußerst kurzer Dauer und hinterließ ihm offenbar keine angenehmen Eindrücke, während ihn das wissenschaftliche und gesellige Leben in Krakau ein paar Jahre zu fesseln vermochte. Schon im Jahr 1487 hatte ihm Kaiser Friedrich zu Nürnberg den Lorbeer aufs Haupt gesetzt, einige Jahre später bemühte man sich vergebens, ihn an der Universität Ingolstadt festzuhalten, aber erst 1497 fand der Ruhelose seine bleibende Stätte in Wien, wo er bis zu seinem Tod (Februar 1508) als Universitätslehrer eine segensreiche Tätigkeit entfaltete und zugleich seine bedeutendsten literarischen Arbeiten schuf oder zum Abschluß brachte. Was der gelehrte Wanderer erstrebt und gesehen, wie er das Leben genossen und seine Tücken empfunden hat, das künden uns oft in höchster Naivetät seine Poesien, vor allem die vier Bücher Amores und die Oden. Die Sitten wie das Latein und die Metrik dieses ersten deutschen poeta laureatus sind nichts weniger als einredefrei, doch werden wir diese poetischen und moralischen Lizenzen einem Autor nicht gar zu hoch anrechnen, der uns sein wirkliches Denken und Fühlen erschließt, anstatt der Sorge um das klassische Gewand jede freiere Bewegung zu opfern. Über die Unvollkommenheit seiner formalen Durchbildung hat Celtis selbst sich nicht getäuscht und es vorgezogen, sie offen einzugestehen; wie er den sehr begreiflichen Vorwürfen der

Moralisten zu begegnen suchte, werden wir unten des Näheren hören.

Expergiscere et aude aliquid, quod secla loquantur!

Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit seines Namens treibt den fahrenden Schüler in die Ferne und läßt ihn alle Mühsale seiner Irrfahrten verschmerzen. Leuchtende Vorbilder sind ihm die Geisteshelden des Altertums, die aus Liebe zur Weisheit Vaterland und Familie aufgaben, aber auch göttlicher Ehren und ewigen Nachruhms teilhaftig wurden. Ihr rechter Nachfolger ist der moderne poeta, der über die Kluft der jahrhundertelangen „gotischen Barbarei" hinweg ihnen die Hand reicht und die Erbschaft der alten Dichter, Redner und Philosophen unerschrocken antritt. Alles vergeht, nur die Tugend und die (klassischen) Schriftwerke trotzen der Vernichtung. Ja, selbst die Tugend muß ihre Zuflucht zu den unzerstörbaren Denkmalen der Literatur nehmen, um nicht ebenfalls ins Grab der Vergessenheit zu sinken. „O heilige und gewaltige Arbeit der Sänger", ruft Celtis (Am. 2, 9), „du allein vermagst alles dem Verhängnis zu entreißen, Staub und Asche unter die Sterne zu versetzen!" Das stolze Gefühl, für sich und andere unumschränkter Verwalter des Nachruhms zu sein, ihn gewähren oder weigern zu können, muß den heimatlosen Dichter über Entbehrungen und Enttäuschungen aller Art hinweghelfen. „Laß den väterlichen Herd und schaue fremde Gestirne, wenn Du himmlische Pfade wandeln willst. Wo Du stirbst, ist einerlei; überall führt der gleiche Weg von der Erde in Jupiters Saal" (Am. 4, 1). Unter den Menschen, die sich zwecklos um nichtige Dinge abmühen, schreitet der „heilige Seher" in einsamer Erhabenheit auf ungewohnten Bahnen zur Unsterblichkeit; vom Himmel stammt ihm das Genie, zum Himmel strebt sein Geist zurück, und diese göttliche Natur äußert sich im Wohllaut seiner Rede. Eine Überzeugung, die, von sämtlichen neulateinischen Poeten geteilt, unübertrefflich in den Versen des Hermann von dem Busche sich ausspricht:

Quod canimus, sanctis superum descendit ab astris,
Nil mortale sacri vatis ab ore venit.

Freilich fehlt wenigstens bei Celtis nicht das Geständnis, daß es dem himmlischen Genius doch zu Zeiten recht sauer

werde, daß er sich schinden und plagen müsse wie ein Bauer oder ein Kriegsknecht, um etwas Rechtes zustande zu bringen (Epigr. 5, 56) [183]). Auch eine gewisse Abhängigkeit von der äußeren Anerkennung gibt er bereitwillig zu; Lob und Ehre seien selbst dem Tüchtigen so unentbehrlich, wie der Dünger dem Feld (Epigr. 3, 104).

Oft genug mußte sich freilich der humanistische „Weise" auf das eigene Bewußtsein und auf die Verachtung jener Kritik zurückziehen, die sein Tun und Treiben vereitelte, weil sie es nicht begreifen konnte oder wollte. Und sie erhob sich laut und lauter nicht nur aus dem Mund der Bildungslosen, sondern gerade in den Kreisen, die bisher das Monopol des Wissens besessen und ausgebeutet hatten. Abgesehen von der sehr begreiflichen Gehässigkeit überstrenger oder geistesträger Theologen, von der Angst behaglich situierter Universitätsgrößen, denen die zunftwidrige Konkurrenz unheimlich wurde, von der billigen Geringschätzung vieler nur auf praktische Erfolge bedachter Juristen und Mediziner, abgesehen von diesen mehr oder weniger unreinen Motiven, entbehrte der Widerstand gegen die neue Wissenschaft doch nicht völlig einer ernsthaften Grundlage. Der Vorwurf des Dilettantismus und der Unsittlichkeit traf bei manchem Poeten die wunde Stelle. Aber die Anklage fiel gar zu häufig auf die Ankläger zurück; so wenig es dem scholastischen Buchstabenklauber anstand, die humanistische Äußerlichkeit zu rügen, so übel konnte es dem Kleriker jener Zeit bekommen, wenn er gegen die sittlichen Schäden anderer Stände donnerte. Die Humanisten ihrerseits ließen sich in der Hitze des Kampfes gern dazu hinreißen, alle übrigen Tätigkeiten und Bestrebungen für schal und eigennützig zu erklären. Celtis läßt es an Ausfällen gegen die Theologen und Philosophen, Juristen und Mediziner nicht fehlen, wie er überhaupt die Torheit und Nichtigkeit des menschlichen Treibens (immer die Poesie ausgenommen) wiederholt gegeißelt hat. Doch widmet er sich der Verspottung der „Dialektik", des Bartolus und Baldus, der akademischen Grade und Feierlichkeiten nur gelegentlich; das Scherzwort, daß man an den deutschen Universitäten für die Logik allein einen Kursus von fünfzehn Jahren brauche, daß die Namen des Sokrates und

Platon daselbst höchstens als Zubehör einer abgeschmackten logischen Spielerei bekannt seien (Am. 3, 10), wird sich der Dichter in der Erinnerung an seine eigene scholastische Lehrzeit erlaubt haben. Das Durchhecheln aller Berufsarten und Liebhabereien ist keineswegs dem Humanismus eigentümlich, vielmehr ein Lieblingsthema der erbaulichen und volkstümlich satirischen Literatur; wie Sebastian Brant im Narrenschiff den Büchernarren voranstellt, so vergißt auch Celtis nicht, den geistlosen neuklassischen Dichterling zu züchtigen. Doch geschieht dies bei ihm ohne Selbstironie, wie er überhaupt des Humors entbehrte und in seinen Poesien nur da den richtigen Ton trifft, wo er in heiligem Ernst oder mit zynischem Behagen reden kann. So verfolgt er die „Poetaster" als Frevler an der göttlichen Kunst mit Ingrimm und ruft gegen einen unwissenden Grammatiker den Henker zu Hilfe (Epigr. 4, 31). Denn es sollte ja der Stolz der Poesie sein und bleiben, wahrhaft beredsame und uneigennützige Diener zu haben; während Theologie, Jurisprudenz, Medizin mit ihrer Einträglichkeit das rechte Feld für niedrige Gewinnsucht boten, durfte der Dichter mit dem „Schmutz des Erwerbs" nichts zu schaffen haben und konnte sich dafür seiner Unabhängigkeit freuen. Das Ideal der „Freiheit" erreichte er aber nur dann, wenn er sowohl die Sklaverei des Geldes als die Fesseln der Ehe und des Familienlebens von sich fernhielt (Am. 2, 8; Epigr. 1, 63).

Ein Leben in fröhlicher Armut und freiwilligem Zölibat, ohne Seßhaftigkeit und feste Verpflichtungen mußte mit seinen Reizen und Gefahren den „Weisen" in der Tat der Einförmigkeit eines geregelten berufsmäßigen Daseins ganz entfremden. So erklärte der feinfühlende und sittenstrenge Agricola die Schule für einen Kerker, die Ehe für unerträglichen Zwang, sein eigenes höchst ungebundenes Verhältnis zu dem großen Mäzen Dalberg für drückende Sklaverei. Bei Celtis vollends sind die Wirkungen der unersättlichen Wanderlust auf den Charakter noch deutlicher zu erkennen; er gehört in seinen besten Jahren nicht nur äußerlich unter die „fahrenden Leute" und führt, wenn er irgendwo etwas länger verweilt, ein ewiges Studentenleben. Daher jene merkwürdige Leichtfertigkeit, womit er sein Lehramt an der Universität Ingol-

stadt behandelt; er schließt ohne weiteres seine Vorlesungen, weil ihn ein österreichischer Freund zur Weinlese eingeladen hat, und von der geringschätzigen Verdrossenheit, womit er zu Zeiten seiner Pflicht nachkam, zeigt jener grobe Anschlag seiner Zuhörer. Sie werfen ihm vor, daß er sie, von deren Geld er doch lebe, unaufhörlich Barbaren, Dummköpfe und Wilde schimpfe, daß er sich nicht die Mühe nehme verständlich zu sprechen, sondern nur vor sich hinmurmele, „das träge Haupt auf den Arm gestützt“[184]). Damals fühlte er sich noch im Sattel wohler als auf dem Katheder und im Kreise guter Freunde, beim Wein und Gesang konnte ihn niemand schläfriger Teilnahmlosigkeit anklagen. Er war, wie er selbst zugestand, ein unruhiger Geist und zum Wandern geboren; spottend verweist er dem Plumulus, dem Freund des Federbetts, das unrühmliche Stillsitzen im warmen Nest (Am. 4, 1; Epigr. 4, 80, 81). Daß er die gewöhnlichen Erfahrungen eines Reisenden jener Zeit durchmachte, daß er niedergeworfen und ausgezogen wurde, seine fahrende Habe durch Unredlichkeit eines Fuhrmanns einbüßte (Am. 2, 12; 3, 7), ließ sich wohl verschmerzen. Schlimmere Folgen waren die Gewöhnung an ungeordnete Verhältnisse und die gebrochene Gesundheit, die ihm am Ende seiner Wanderschaft blieben. Die poetische Verachtung des allbeherrschenden Nummus und die Einfachheit des „philosophischen Haushalts“, wie ihn Celtis in einer Reihe von Epigrammen schildert, vermochten Schulden und mannigfachen Ärger nicht ganz fernzuhalten; wenn er einmal Geld in die Hand bekam, war es mit Hilfe lustiger Genossen bald wieder verschwunden, und damit verschwanden auch die Freunde, von denen nur wenige dem geselligen Dichter in Fällen der Bedrängnis zur Seite standen. Celtis selbst scheint übrigens seinen nächsten Angehörigen nicht mehr Rücksicht geschenkt zu haben, denn ein Brief seines Neffen vom Jahr 1499 schildert die Lage seiner hochbejahrten Mutter als eine wahrhaft jammervolle; die Schuld davon trug ein Bruder des Dichters, der alles durchgebracht und dann die Mutter im Elend verlassen hatte[185]). Diese häusliche Zerrüttung verleiht der candida libertas, der humanistischen Ungebundenheit einen düsteren Hintergrund. Ebenso das vorzeitige Alter, das dem flotten Wanderer

nicht erspart blieb. Das wenig schmeichelhafte Bild, welches der Vierzigjährige von sich entwirft, mag absichtlich übertrieben sein, aber daß er wie Hutten und so viele hervorragende Zeitgenossen der furchtbaren Modekrankheit anheimgefallen ist, steht durch sein eigenes Zeugnis (Epigr. 5, 4) außer Zweifel[186]). Und so häufig er die deutsche und nordische Unsitte des Vollsaufens rügt, so meint er doch selbst einmal, die Musen geständen ihm neun Kannen Wein zu und eine zehnte gebe Apollo drein (Am. 2, 10). Jedenfalls hat er, der keine fünfzig Jahre alt wurde, die Empfindung schwindender Kraft und Frische zur Genüge kennen gelernt; ich hadere mit mir selbst“, spricht er (Am. 4, 3), „und meine Zeit gefällt mir nicht mehr:

Qualis sum nolo, nescio qualis eram.“

Dies ist die Kehrseite des freien Lebens.

Das beinahe völlige Fernhalten der Frauen war für die humanistische Gesellschaft in Deutschland noch charakteristischer als in Italien, wo das weibliche Geschlecht damals bereits innerhalb der neuen Lebensformen siegreich seinen Ehrenplatz eingenommen hatte. Diesseits der Alpen waren vor allem die höheren Stände der klassischen Bildung noch wenig zugänglich und gab es überhaupt für das Weib zwischen der klösterlichen Entsagung und der ärgsten Zügellosigkeit selten einen andern Mittelweg als die nüchternste Beschränktheit auf die kleine Welt des Hauswesens. Was hatte die höfische Frau oder die Patrizierin oder gar die Ehegenossin des kleinen adligen Buschkleppers gemein mit den „Schreibern“ und Geistlichen, die das Hauptkontingent der lateinischen Heerschar stellten? In den Kreisen, die der geistreiche Bischof Dalberg oder der wunderliche Abt Trithemius um sich sammelten, konnte ohnedies an eine Beiziehung weiblicher Elemente kaum gedacht werden. Die Herrschaft des Männlichen in der antiken Literatur und die naheliegende Erneuerung des klassischen Freundschaftskultus[187]) trafen mit dem Einfluß äußerer Lebensverhältnisse zusammen, mit dem geistlichen Stand, mit dem heimatlosen Umherziehen oder mit dem dürftigen und unsichern Einkommen der „Weisen“ und Dichter. Bei einem Mann wie Celtis ist aber gewiß jene Angst vor jeder Beeinträchtigung des freien Individualismus ausschlaggebend.

Er blickte als „Vermählter der Philosophie“ auf die kleinlichen Sorgen des Familienlebens vornehm herab und sprach gern wie Petrarka von seiner unsterblichen Nachkommenschaft, seinen Geisteskindern. Nicht als ob er deshalb den Verächtern der Frauen beigefallen wäre, deren ja nicht nur die kirchliche Wissenschaft, sondern auch die Literatur der Renaissance, freilich spärlicher, aufzuweisen hat. Celtis schätzte den Verkehr mit geistig hervorragenden Frauen sehr hoch, wie vor allem sein freundschaftliches Verhältnis zu der edeln Charitas Pirkheimer zeigt, die ihn in rührender Naivität von der verderblichen Beschäftigung mit weltlicher Weisheit und schnöden Fabelgöttern abzuziehen wünschte. Auch die schöne und sittsame Virtuosin Anna, „in der Kunst Musika, auch mancherlei Saitenspiel hochberühmt, daß ihresgleichen weder in deutscher noch welscher Nation von niemand gehört noch erfahren ist“, scheint ihm, der die Frühverstorbene wiederholt verherrlicht[188]), ein Gegenstand reiner Neigung gewesen zu sein. Neben diesen Nürnberger Frauen feiert er noch die friesische Dichterin, Philosophin und Juristin Agnula und die Frau seines Freundes Celicornus, die lateinisch sprach und sogar Reden hielt (Epigr. 4, 39). Seine Veröffentlichung der Werke Roswithas bot ihm Gelegenheit, weiblicher Begabung und vor allem den edeln Frauen deutscher Nation einen Lobspruch zu halten. Trotz alledem überwiegt in seinem Verhältnis zum andern Geschlecht die rein sinnliche Seite gewaltig; die eben angeführten Zeichen eines Verständnisses für höhere Weiblichkeit verschwinden unter der wuchernden Fülle laszíver und zynischer Erotik. „Nichts Schöneres gibt es unter der Sonne als eine freundliche Maid, zur Sorgenbrecherin geschaffen“, so lautete sein Herzensbekenntnis, dem er treulich nachgelebt hat. Die Würde der Frauen schaute er wohl von fern und im Vorüberziehen; wirklich kennen gelernt hat er nur die Dirne.

Daß der Glaube an die Unfehlbarkeit der Alten, wie Voigt sich einmal ausdrückt, auf dem Gebiete des Sittlichen schwere Verwüstungen angerichtet hat, läßt sich nicht verkennen; hier bot der Humanismus seinen Angreifern die schwächste Seite und trotz aller Verteidigungen der Poesie, die seit Petrarka unternommen worden, sind diese Anklagen niemals ganz verstummt.

Freilich kann, wenn wir die Strafpredigten und Beichtspiegel zu Rate ziehen, die Sittlichkeit der vorhergehenden Zeit oder der vom Humanismus gänzlich unberührten Gesellschaftsgruppen kaum als eine durchschnittlich höhere gelten, und es ist erklärlich genug, daß in solchen Übergangsperioden konsequente Parteigänger des Neuen verbrennen, was man angebetet, und anbeten, was man verbrannt hat. So fühlt sich eben der neulateinische Poet, der Mann des Jahrhunderts, der edelste Sohn des neuen goldenen Zeitalters losgebunden von dem Zwang der alten gesellschaftlichen Formen, aber auch von der Herrschaft der bisher anerkannten geistigen und moralischen Autoritäten; die mönchisch-ritterlichen Ideale haben ihre Zauberkraft für ihn verloren und werden gelegentlich mit Füßen getreten. Wohl führt auch der Dichter die Tugend und Entsagung im Mund, aber eine Entsagung, die sich nur auf die Vorteile des bürgerlichen Erwerbs und der geistlichen Laufbahn, auf den Glanz des Geburtsadels und der zünftigen Gelehrsamkeit bezieht. Von einem grundsätzlichen Verzicht auf alle irdischen Freuden ist deshalb nicht die Rede; im Gegenteil findet die antike Mahnung, das flüchtige Leben zu genießen, in Lehre und Leben der Humanisten den stärksten Widerhall. Die stoische Verachtung des Reichtums und der Familie, die platonische Sehnsucht nach dem höchsten Gut vertragen sich friedlich mit sehr epikureischen Anwandlungen.

Gerade die Nacktheiten der Römer und ihrer italienischen Nachfolger hatten der neuen Bildung in Deutschland den Eingang erleichtert; die „kurzweiligen" Erzeugnisse der humanistischen Literatur, die Frivolitäten eines Enea Silvio und Poggio wurden am schnellsten populär und stimmten die Gemüter der „Barbaren" zugunsten der klassischen Studien[189]). Konnten sich doch selbst strenge Moralisten wie Geiler von Kaisersberg oder Wimpheling der Zote nicht entschlagen, die sich in den akademischen Scherzreden, ja auf der Kanzel breit machte und als eine unentbehrliche Spielart des Witzes überall Hausrecht genoß. Dieselben Leute aber, die in volkstümlicher Form ein unglaubliches Quantum von Schmutz vertrugen und belachten, wollten es nicht dulden, daß solche Dinge durch das klassische Gewand geadelt würden. So finden wir

innerhalb des Humanismus auf der einen Seite moralische Empfindlichkeit bis zur Verwerfung aller heidnischen und nicht christlich-religiösen Poesie, auf der Gegenseite liebevolles Pflegen gerade der bedenklichen Lizenz, wie sie vor allem an den Dichtern der römischen Kaiserzeit zu studieren war. Nun war aber der Deutsche des 15. Jahrhunderts am wenigsten dazu angetan, die Leichtigkeit und das Raffinement der italienischen Erotiker oder gar ihrer römischen Vorbilder zu erreichen; was er allenfalls zustande brachte, sah aus der lateinischen Hülle heraus der groben Unflätigkeit der nationalen Bauernspäße viel ähnlicher als der Eleganz eines Martial oder Beccadelli. Auch Celtis, obwohl von unzweifelhafter poetischer Begabung, hat in seinen erotischen Dichtungen zwar die Formvollendung und den geistvollen Spott des Horaz nicht erfaßt, dessen Zynismus aber nur zu oft überboten. Und es war in der Tat ein Unterschied, ob derartige Gemeinheiten als bescheidene Schwänke und Possen oder wie bei Celtis als himmlische Poesie und in Verbindung mit ernsthaften philosophischen Erörterungen geboten wurden. Damit soll nicht behauptet sein, daß die erotischen Gedichte des Celtis der Schönheiten ganz entbehrten; jeder aufmerksame Leser der Amores und Oden kann sich vom Gegenteil überzeugen. Daß jedoch der Dichter selbst recht wohl empfand, wie stark er gegen die herrschenden Anschauungen verstoßen habe, zeigt die Widmung seiner Amores an den Kaiser Maximilian, für dessen Unbefangenheit allerdings diese kühne an ihn gerichtete Verteidigung der Laszivität ein schlagendes Zeugnis liefert. Celtis wiederholt im wesentlichen die seit Enea Silvio und Lorenzo Valla geläufige Argumentation. Er spricht mit souveräner Verachtung von den theologischen Dunkelmännern, die an der erotischen Seite der alt- und neuklassischen Poesie Ärgernis nehmen; er empfiehlt diesen „ägyptischen Fröschen" die fünf Bücher Mosis, das Hohelied, die Geschichten der Könige, der Esther, Ruth, Judith, worin die Allgewalt der blinden Leidenschaft eine so bedeutsame Rolle spielt. „Übrigens mögen sie den Zölibat preisen, wenn sie uns nur gestatten das Hohelied zu lesen. Mögen jene nach ihrer Weise leben, die sich der Keuschheit, der Armut und dem Priester-

tum geweiht und sich um Christi willen kastriert haben; wir wollen uns zu denen halten, von welchen das griechische Sprichwort sagt: Der Weise wird lieben und der Narr sich zu Tod quälen."

Celtis wußte seinen erotischen Bekenntnissen dadurch erhöhten Reiz zu verleihen, daß er keineswegs nur einen Abklatsch der römischen Dichter bot, sondern seine eigenen Abenteuer mit drastischer Offenheit zugrunde legte. Mag er da und dort das Erlebte mit erdichteten Zügen bereichert haben, seine Freundinnen, die Polin Hasilina, die Baierin Elsula und die Rheinländerin Ursula, brauchte er nicht zu erfinden; stets führt er uns in die Gesellschaft des 15. Jahrhunderts und nicht in die Scheinexistenz zärtlicher Schäfer und Nymphen, von der freilich die Derbheit seiner Schilderungen manchmal gar zu energisch absticht. Seine Liebesklagen entspringen regelmäßig nicht etwa der Sprödigkeit der Angebeteten, sondern der stets gefürchteten und bald wirklich entdeckten Bevorzugung der „Geschorenen"; der Haß des aufgeklärten Poeten gegen diese „Nachtgespenster" wird durch den Ingrimm des betrogenen Liebhabers noch verschärft. Celtis verschmäht es nicht, sich selbst zum Helden komischer und kläglicher Situationen zu machen; die Geschichte, wie er in Mainz zum Fenster hinausspringen muß, um nicht als ertappter Kleriker büßen zu müssen, wie der vermeintliche Pfaffe ohne Kleider und mit verletztem Bein mühsam den Steinwürfen entrinnt, ist, wenn nicht buchstäblich wahr, jedenfalls sehr lebendig erfunden (Am. 3, 5). Daß die Gegenstände seiner Neigung auf ihre Verherrlichung in lateinischen Versen gar keinen Wert legten, dürfen wir ihm glauben. Dafür wird ihm die Freude über einen poetischen Liebesbrief seiner Ursula stark getrübt durch den Gedanken: wie schön wäre es erst, wenn sie mir lateinisch schreiben könnte! Wie gern würde er sie zur deutschen Sappho heranbilden und nach ihrem Tod (er läßt sie ohne weiteres früher sterben) in einer stolzen Grabschrift besingen! (Am. 3, 9.)

Dies gehört nun in das Kapitel vom humanistischen Zopf, der sich gerade inmitten der üppigsten Erotik am wenigsten verbergen kann. Das Autoritätsbedürfnis, in seiner altgewohnten

Herrschaft überall angegriffen, hatte doch schon wieder einen Boden gefunden, wo es in neuen Formen fortwuchern konnte. Es klammerte sich an die Verehrung der Alten und an die Ruhmesleidenschaft; dort erwuchs der lächerliche Buchstabendienst der lateinischen Puristen, hier wurden die verspotteten Formen der scholastischen Zunftwissenschaft bald durch neue Äußerlichkeiten ersetzt, deren gewissenhafte Beobachtung doch ebensogut den Eindruck des Unfreien hervorruft. Jenen pedantischen Grammatikern, die von Pontano und Erasmus die wohlverdiente satirische Züchtigung empfangen, stellt sich auch Celtis mit berechtigtem Selbstgefühl gegenüber; die Pseudopoeten, die sich den erhabensten Titel anmaßen und deren sogenannte Gedichte doch nur wie ein crepitus ventris klingen, erregen den Ingrimm des echten Dichters[190]). Aber er selbst, der die Verwechslung mit ihnen gewiß nicht zu fürchten brauchte, steckt gerade am tiefsten in der pedantischen Ausbildung eines humanistischen Zeremoniells. Zu dem ungebundenen Wanderleben und der Verachtung der herkömmlichen Lebensformen bildet die Sehnsucht dieser jungen Geistesaristokratie nach äußeren Zeichen ihrer Herrlichkeit einen auffallenden Gegensatz. So erschien auch dem Celtis der 18. April 1487, der Tag, an dem ihn Kaiser Friedrich in Nürnberg zum Dichter krönte, unendlich wichtig, die feierliche Beglaubigung des Genius geradezu unentbehrlich. Der „heilige Lorbeer" hatte in Italien seit den Tagen Petrarkas sehr an Wert verloren, aber in Deutschland war die Gestalt des ersten einheimischen poeta laureatus neu und wirkungsvoll. Und wie ernsthaft Celtis die Sache nahm, beweist der Umstand, daß er sich ein paar Jahre später (1491) bei der Stiftung der rheinischen Gesellschaft in Mainz sein Recht auf den Kranz von den gelehrten Freunden wiederholt bestätigen ließ und erst von da ab nach „Jahren des Lorbeers" rechnete[191]). Daß übrigens durch die Dichterkrönung zugleich die philosophische Doktorwürde verliehen werde, galt dem Verächter der akademischen Gnade für ausgemacht und als Direktor des poetisch-mathematischen Kollegiums, das er der Wiener Universität an die Seite setzte (1501), beanspruchte er selbst das Recht, jene Doppelverleihung vorzunehmen[192]). In den Amores

und der Roswitha, sowie auf seinem Sterbebilde ließ er sich mit den sämtlichen Insignien seiner Würde abbilden, in der Rhapsodie die Dichterinsignien durch einen besonderen Holzschnitt verwirklichen; die von ihm verfaßte Grabschrift bezeichnet ihn als „Wächter und Verleiher des Lorbeers"[193]). Auch die Darstellung des Mythus von Apollo und Daphne in den Amores versinnbildlicht nur die sehnsüchtige Jagd des Poeten nach diesem heiligen Schmuck[194]). So läßt Hermann von dem Busche in seiner Vision über die Dichterkrönung den Gott Apollo selbst die Verwandlung Daphnes singen, ehe er dem schlafenden Rudolf von Langen den Kranz aufs Haupt drückt[195]). Neben der Spielerei mit dem Lorbeer, die zuweilen nicht ohne dichterische Anmut geübt wurde, erscheint der stehende Vergleich des Poeten mit Orpheus, die unerläßliche Versicherung, daß er Löwen erweichen, Flüsse in ihrem Lauf hemmen, Delphine, Wälder und Berge sich nachziehen könne, herzlich geschmacklos. Noch schlimmer war die Unsitte, sich untereinander auf Kosten der angebeteten Alten zu loben; wenn der Straßburger Peter Schott den Dichter Bohuslav von Hassenstein turmhoch über Homer, Vergil und Ovid stellt, wenn der Gepriesene zum Dank dafür Homer, Aristoteles und Cicero durch Peter Schott verdunkelt werden läßt, wenn Jakob Locher das Narrenschiff von Sebastian Brant den homerischen Gedichten vorzieht, so macht das nicht nur einen komischen, sondern geradezu einen widerwärtigen Eindruck. Wir müssen es dem Celtis zur Ehre anrechnen, daß er seine Freunde zwar mit Lobsprüchen überreich bedacht, aber doch die Riesengestalten des Altertums nicht derart leichtfertig verunglimpft hat. Um so liebevoller pflegte er eine andere humanistische Schrulle, die Behauptung, der wahre Dichter müsse drei Namen haben. Diese Dreizahl hängt mit der dreifachen Begabung des Dichters zusammen, wie ja der Humanist als trilinguis die drei heiligen Sprachen, Latein, Griechisch, Hebräisch, als triformis philosophiae doctor die dreifache platonische Philosophie beherrschen soll[196]); der mystische Hintergrund solcher Absonderlichkeiten wird uns noch näher beschäftigen. Celtis brachte nun durch ein paar haarsträubende Antikisierungen seinen eigenen vollen Namensschmuck heraus; doch blieb bei dem Conradus Celtis

Protucius wenigstens der deutsche Vorname stehen, während kühnere Vertreter des Prinzips einen Wolfgang zum Lupambulus, einen Eitelwolf zum Ololycus umschufen. Auch die schwierigsten deutschen Familiennamen wurden zuweilen überwunden, ein Bredekopp in einen Laticephalus, ein Krachenberger sogar in einen Gracchus Pierius verwandelt[197]). Es gehörte immerhin ein gewisser Mut dazu, sich unter diesen wohltönenden Genossen noch mit Namen wie Mommerlochus oder Gockenschnabelius herauszuwagen.

Wir dürfen doch nicht vergessen, daß im Grunde das nämliche Bedürfnis nach Schönheit, das den erwachenden Humanismus an die verborum dulcedo et sonoritas fesselte, zur Beseitigung aller barbarischen Mißtöne drängte. Wie die Sprache und der Name sollten alle Lebensformen zur Anmut und Würde des Altertums zurückgeführt werden. Hier lag nun die Berührung der neuklassischen Poesie mit den darstellenden Künsten besonders nahe und gerade bei Celtis wird uns das naive Streben des deutschen Humanismus, diese Verbindung herzustellen, recht anschaulich. Den „wundersamen" Zusammenhang zwischen Literatur und Kunst, eloquentia und pictura, Petrarka und Giotto, hatte schon der geistreiche Enea Silvio seinen deutschen Freunden zum Bewußtsein zu bringen versucht[198]) und dabei die Hoffnung ausgesprochen, auch der Norden werde diese doppelte Blüte des Genius erleben. Rudolf Agricola war bekanntlich selbst eifriger Maler und Musiker, wie er überhaupt das Ideal der durchgebildeten Persönlichkeit zu verwirklichen strebte. Celtis, ohne diesen Reichtum der Begabung, hat dafür die künstlerische Gestaltung des Daseins als eine Forderung des neuen „goldenen Zeitalters" klar erkannt und geltend gemacht. In der ersten Ode des ersten Buchs verkündet er die Niederlage der alten häßlichen Barbarei auf allen Gebieten. „Wir tanzen, singen und malen nicht schlecht"; schon kehrt nicht nur der klassischen Literatur, sondern auch den Künsten ihr alter Glanz zurück. Leidenschaftliche Liebe und Pflege der Musik ist ein hervorstechender Charakterzug der Renaissance ; gleich vielen bedeutenden Humanisten — ich nenne nur Petrarka, Ficino, Agricola, Reuchlin — erscheint auch Celtis in der Theorie

und Praxis dieser Kunst wohl bewandert. Er spielte selbst verschiedene Saiteninstrumente[199]), stand in freundschaftlichem Verkehr mit tüchtigen Musikern und suchte die antike Verbindung von Poesie und Gesang dem musikalischen Leben der Gegenwart anzupassen. Daß er auch der Kirchenmusik Aufmerksamkeit schenkte, zeigt ein Epigramm, das über die arge Verweltlichung der heiligen Weisen und den unwürdigen Mißbrauch der Orgel klagt. In seiner Schilderung der Nürnberger Kirchen vergißt er nicht die gewaltige Wirkung des vollen und harmonisch von den Gewölben wiederhallenden Orgeltons; die Verstärkung durch Blasinstrumente und Cymbeln macht ihm allerdings einen „orgiastischen und korybantischen" Eindruck[200]). Aber seine besondere Neigung galt echt humanistisch dem Versuch, die antike Lyrik wieder sangbar zu machen. Einen guten Boden fanden diese Bestrebungen in Wien unter der Ägide Maximilians, der selbst an musikalischen Dingen lebhaften und tätigen Anteil nahm[201]). Im Jahre 1507 gab Celtis mit dem Tiroler Musiker Peter Tritonius eine Reihe von eigenen und horazischen Oden, sowie von kirchlichen Hymnen in vierstimmigem Satz heraus. Die Oden sollten mit der Flöte, Laute und Pfeife begleitet, der Vortrag bis auf die Bewegungen des Sängers dem Versbau und der Stimmung des Gedichts angepaßt werden. Dreifach und vierfach glückselig preist Celtis das deutsche Land, das jetzt „nach griechischem und römischem Brauch seine Lieder singt"[202]).

Der weitere Schritt zur szenischen Darstellung war bereits getan. Nachdem das deutsche Volksschauspiel längst den kühnen Versuch gemacht hatte, Paris und „die drei nackten Göttinnen" auf die Bühne zu bringen[203]), folgte im Jahr 1497 jene Aufführung einer Reuchlinschen Komödie im Haus des Bischofs Dalberg, die eine unabsehbare Reihe lateinischer Dramen eröffnet. Kurz darauf ließ Celtis in der Aula der Wiener Universität Stücke von Plautus und Terenz durch seine Schüler aufführen; es war, wie der Rektor selbst aufgezeichnet hat, „ein höchst merkwürdiger, von mir und den andern nie zuvor gesehener Aktus"[204]). Viel anziehender als diese Schulkomödien, die ja nachmals im 16. Jahrhundert ein fester

Bestandteil des höheren Unterrichts geworden sind, dünkt uns die freie Verwertung der klassischen Formen und Gestalten zum Festspiel; diese „Vermischung des Dramas mit der Pantomime“[205]), wenngleich vom streng ästhetischen Standpunkt nicht zu rechtfertigen, entspricht doch dem phantastischen Zug der Renaissance vortrefflich. Ein solches Zeitbild voll Glanz und Leben stellt auf deutschem Boden vielleicht zuerst der ludus Dianae dar, der, von Celtis verfaßt, gelegentlich einer Dichterkrönung vor König Maximilian, seiner italienischen Gemahlin Blanca Maria und den Herzogen von Mailand aufgeführt wurde[206]). Die Spieler waren Celtis und seine humanistischen Freunde, aber sogar Maximilian selbst, der ja „in Banketten und Mummereien über andere Könige war“, hatte seinen Teil an der Handlung. Wir finden uns ganz in die mythologische Herrlichkeit der italienischen Hoffeste versetzt, wie auch ein Italiener, der königliche Kanzler Petrus Bonomus, kurz darauf Bischof von Triest, unter den Darstellern erscheint[207]). Nach einem von Merkur gesprochenen Prolog nähert sich die „gehörnte“ Diana mit ihrem Gefolge von Nymphen, Satyrn und Faunen, um dem König als dem größten Jäger ihren Bogen, Köcher und Wurfspieß darzubringen, worauf ihre Begleitung ein Loblied auf das Königspaar anstimmt und die Nymphen ihre Herrin umtanzen. Im zweiten Akt übernimmt Sylvanus die Verherrlichung Maximilians, Bacchus und seine Genossen tanzen ein Ballett und singen vierstimmig zur Flöte und Zither. Der nächste Akt bringt als Mittelpunkt des ganzen Festes die Dichterkrönung; der junge Humanist Conginus Eleutherius, der als Bacchus einen Lobspruch auf den deutschen Rebensaft rezitiert und zum Schluß auch den Kahlenberger und die Weinstadt Wien nicht vergißt, wirft sich dem König zu Füßen und empfängt in aller Form den erbetenen Lorbeerkranz; der Chor der bekränzten Satyrn und Bacchantinnen fällt mit einer dreistimmigen Ode ein. Dann reitet der trunkene Silen auf seinem Esel einher, auf seine Bitte läßt der König durch seine Schenken in goldenen Bechern Wein kredenzen, während Pauken und Hörner ertönen. Zuletzt verabschieden sich sämtliche Mitspieler, geführt von Diana, mit Gesang. Am nächsten Tag wurden sie, 24 an der Zahl,

vom König bewirtet; daß ihn hierfür ein Dankgedicht als Verächter der „stinkenden Kutten" feiern durfte, zeugt gleich der früher angeführten Widmung der Amores für den freien Standpunkt des geistvollen Habsburgers. In einem späteren Festspiel, das nach Maximilians Sieg über die Böhmen (September 1504) zu Wien öffentlich aufgeführt[208]) wurde, wirkte der König zwar nicht persönlich mit, gestattete aber, daß man ihn nebst den Kurfürsten auf die Bühne brachte; außerdem erschienen Merkur, Apollo und die Musen, Bacchus und die Satyrn nunmehr auch vor größerem Publikum und der Darsteller des Königs versicherte zum Schluß sämtliche Mitspieler seiner Huld und Gnade. Dieses originelle Theaterleben der Wiener Humanisten fand nach dem Tode des Celtis noch einmal Gelegenheit zu einer glänzenden Schaustellung; beim Fürstenkongreß von 1515 führten junge Adelige vor dem jungen Karl von Burgund, der Königin Maria und dem Kardinal Matthäus einen „Streit der Wollust mit der Tugend" auf, wobei Venus und Cupido, von Pallas überwunden, samt ihrem Anwalt Epikur in die Hölle wandern mußten[209]). Freilich bezeichnet die Aufnahme deutscher Knittelverse und das Hereinziehen des Teufels in die klassische Gesellschaft eine Abweichung von dem streng humanistischen Standpunkt, der in jenen von Celtis selbst herrührenden Stücken gewahrt ist.

Es drängt sich nun die Frage auf, wie denn diese Neubelebung der antiken Göttergestalten eigentlich ausgesehen habe. Sie läßt sich wenigstens annähernd beantworten, indem wir den ersten Spuren humanistischer Einwirkungen auf die deutsche bildende Kunst nachgehen. Gerade Celtis hat ja auch auf diesem Gebiet die ihm innewohnende Kraft frischer Anregung betätigt, vor andern die deutsche Malerei in den Dienst der neuen Ideen zu ziehen gesucht. Wir erfahren, daß er in Nürnberg (1493) die illustrierte Ausgabe eines Werkes über die Mythologie und die ovidischen Fasten veranstalten wollte und in Wien die Aula mit Gemälden schmücken ließ, wobei er neben den Bildern des Königs und der „dreifachen" Philosophie sein eigenes nicht vergaß[210]). Im Hause seines Nürnberger Freundes Sebald Schreyer sah man die

Bilder Apollos, Amphions, der Musen und der sieben Weisen, sowie einige Dichterporträts, von Celtis mit poetischen Beischriften versehen (1495). Eine Reihe von anderen Epigrammen unseres Dichters, die sich mit Charon, Cerberus, Pluto und dem ganzen übrigen Apparat der klassischen Unterwelt beschäftigen, scheint gleichfalls auf bildliche Darstellungen berechnet zu sein[211]). Von solchen Malereien ist freilich aus jener Zeit nichts erhalten, und unser Bedürfnis der Anschauung sieht sich auf den Holzschnitt angewiesen, dessen sich der deutsche Humanismus schon im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts mit Vorliebe bediente. Damals hatte in Italien das Bündnis der Gelehrtenwelt mit der Kunst längst wundervolle Blüten gezeitigt. Während Leon Battista Alberti den Künstlern eine der neuen Kultur entsprechende Theorie ihres Schaffens aufstellte, waren die Götter und Helden des Altertums da und dort unter die Madonnen und Heiligen eingedrungen; gegen Ende des Jahrhunderts hatte die humanistische Malerei bereits durch Botticelli, Signorelli, Mantegna die schönsten Triumphe gefeiert. Damals begann sich nun auch in Deutschland der Trieb nach Veranschaulichung des neuen Bildungsstoffes zu regen. Zunächst freilich begnügte man sich mit der Anwendung der geläufigen Formensprache auf antike Gegenstände; von einem Herüberwirken der italienischen Kunst läßt sich trotz des regen merkantilen und literarischen Verkehrs längere Zeit so gut wie nichts verspüren. Man hat wiederholt auf den Mangel an künstlerischem Interesse, auch auf den geradezu antiästhetischen Einfluß der Volksliteratur hingewiesen, um die späte Aufnahme der Renaissanceformen von seiten unserer Nation zu erklären[212]). Zweifellos entbehrten gerade die deutschen Humanisten fast ausnahmslos des eigentlichen Kunstverständnisses; auch mochte der zünftige Druck schwer genug auf den unter die Handwerker eingereihten Malern und Bildhauern lasten, die wohl nur in sehr vereinzelten Fällen von den Aristokraten der Geburt, des Geldsacks und des Geistes als ihresgleichen anerkannt wurden. Aber Mangel an künstlerischem Interesse kann man doch einer Zeit nicht ernstlich vorwerfen, deren ganzes Dasein sich in künstlerischen Formen ausspricht, die weder im kirchlichen noch im öffentlichen noch im häuslichen Leben dieses

Schmuckes entraten konnte und außer den gewaltigen Domen samt ihrer reichen Auszierung unzählige Erzeugnisse einer entwickelten Kleinkunst als Beweise ihrer Formfreude hinterlassen hat. Schwerer scheint mir die Tatsache zu wiegen, daß eben die starke Entfaltung der Gotik in Deutschland dem Eindringen einer neuen Kunstrichtung entgegenstand. Diesseits der Alpen hatte man sich ja viel tiefer und fester in die Gotik eingelebt; zumal jene Mischung von Nüchternheit und Phantastik, die ihr letztes Entwicklungsstadium kennzeichnet, steckte nicht nur den Meistern, sondern auch den kunstliebenden Beschauern so sehr im Blut, daß ihnen Sinn und Blick für das Andersgeartete fast gänzlich verschlossen war. Dies fällt nirgends stärker in die Augen als bei den ersten bewußten Versuchen, „antikische" Formen wiederzugeben. Eine Äußerung Springers über die Zeichnungen, die der Nürnberger Hartmann Schedel aus Italien heimbrachte, gilt für diese Anfänge insgesamt. „Wer nach Beweisen sucht, wie noch im Anfang des 16. Jahrhunderts das Auge der deutschen Künstler bloß für eine bestimmte Auffassungsweise befähigt war und sich alle Gegenstände gleichsam erst transponieren mußte, um sie für sich verständlich zu machen, findet sie hier in Fülle"[213]). Trotzdem sind die unbeholfenen Bemühungen, mit der neuerstandenen Welt des Altertums auch künstlerisch anzubinden, mit der Geschichte des deutschen Humanismus und vor allem mit der Persönlichkeit des Celtis so nah verwachsen, daß wir uns eine Betrachtung der Einzelheiten nicht ersparen dürfen.

Die wichtigsten Erstlingsproben humanistischer Illustration verdanken wir den kunstliebenden Städten Straßburg und Nürnberg. Dort widmete der energische Buchdrucker Johannes Grüninger[214]) sein besonderes Augenmerk einer eleganteren Ausstattung; aus seiner Offizin gingen seit den neunziger Jahren zahlreiche Prachtausgaben klassischer und humanistischer Werke in reichem Bilderschmuck hervor; dem Terenz von 1496 folgten Jakob Lochers Türkentragödie (1497), Horaz (1498), Vergil (1502), die Margarita philosophica von Gregor Reisch, die deutschen Übersetzungen von Cäsar (1507), Livius (1507), der Äneis (1515), dem liber vitae von Ficino (1515). In

diesen Holzschnitten verbindet sich nun wie in andern Erzeugnissen der damaligen Kunst eine stark realistische Richtung mit der Freude am Phantastischen. Neben dem Bedürfnis, sich die Helden des Altertums im Harnisch und Ziergewand des 15. Jahrhunderts näherzubringen, tritt doch auch der Wunsch hervor, das Ferne, Fremdartige, Wunderbare zu veranschaulichen. Daß sich hierbei der Künstler nicht mit dem geläufigen Behelf halborientalischer Trachten und Bauformen begnügt, sondern außerdem zur Darstellung des Nackten greift, ist für uns von entscheidendem Interesse, das eigentliche Wahrzeichen der beginnenden Renaissance. Nicht als ob dieser Schritt hier zum erstenmal geschehen wäre; ganz abgesehen von der Freistätte, die sich das Nackte auch in der mittelalterlichen Kunst, vor allem bei der Wiedergabe des ersten Menschenpaars und der letzten Dinge gewahrt hatte, waren gegen Ende des 15. Jahrhunderts die nackten Planetengötter in Deutschland völlig eingebürgert und sogar in die volkstümlichen „Praktiken" und Kalender eingedrungen[215]). Dies bildete nun, während sich nebenbei die nackten Putten als Staffage des ornamentalen Ranken- und Astwerks hervorwagten[216]), einen festen Anknüpfungspunkt für den Illustrator antiker und antikisierender Schriftwerke. Schon der Merkur im Horaz von 1498, dann die zahlreichen unbekleideten Göttergestalten der großen Vergilausgabe von 1502 wiederholen die beliebten Typen der sieben Planeten, oft unter Beibehaltung des als Feigenblatt dienenden Sterns; außerdem erscheinen nackte geflügelte Musen, Nymphen und Seelen, die über der Lethe schweben, Sirenen und Fabelwesen aller Art, unter die sich wieder einheimische Teufel und diesen nachgebildete Waldgötter mischen, während z. B. Pallas unter ihren nackten Genossen stets in regelrechter gotischer Rüstung auftritt, Bacchus bekränzt und in phantastischer Weiberkleidung einherfährt. Besonders merkwürdig ist die Darstellung der Unterwelt in einer Reihe von Bildern; der altgewohnte Höllenrachen darf freilich nicht fehlen und Spukgestalten, wie Gorgo und die Furien, zeigen die selbständige, sehr unbeholfene Phantasie des Zeichners, aber in den nackten Gestalten der klagenden, stumpf verzweifelnden oder von wildem Ent-

setzen gepackten Seelen steckt bei aller Steifheit und Verständnislosigkeit der Ausführung eine so reiche Fülle von meist sehr kühnen Motiven, diese verzeichneten Leiber gefallen sich in so mannigfaltigen und gewagten Stellungen, vom versunkenen Hinkauern bis zum leidenschaftlichen Aufbäumen und Springen, daß wir dem Wollen des Künstlers, so wenig auch sein Können gleichen Schritt zu halten vermag, immerhin eine gewisse Teilnahme schenken dürfen. Der Nachweis darüber, auf welchem Weg solche Ansätze einer neuen Kunstweise nach Straßburg gelangt seien, kann nur von sachkundiger Seite geliefert werden; von einer einfachen Wiederholung italienischer Illustrationen, wie sie z. B. die Augsburger Ausgabe des deutschen Hyginus von 1491 zeigt, ist hier keinesfalls die Rede. Von den Holzschnitten dieses Hyginus lassen sich die Planetengötter vielleicht auf einen berühmten altflorentinischen Zyklus zurückführen[217]). In vielen Fällen wird man sich wohl begnügen müssen, nur im allgemeinen aus der Komposition oder aus manchen Einzelheiten auf italienische Vorbilder oder Anregungen zu schließen.

Daß die Straßburger Prachtausgaben vor allem die Meisterwerke des Altertums weiteren Kreisen anziehend und vertraut machen sollten, sagt uns ausdrücklich Sebastian Brants Vorwort zu dem von ihm besorgten Vergil. Auch der Ungelehrte, meint er, könne auf diese Weise die Historien und ihre Bedeutung kennen lernen; Äneas habe ja auch keine literarische Bildung besessen und doch die gemalte Darstellung des trojanischen Krieges (im Tempel zu Karthago) recht gut verstanden. Brant verfehlt nicht, ein begeistertes Lob der Malerei, dieser vornehmsten unter den Künsten, und eine Aufzählung ihrer berühmtesten antiken Vertreter beizufügen. Es ist bemerkenswert, daß gerade der Straßburger Humanismus, der ja sozusagen die äußerste Rechte der jungen deutschen Gelehrtenrepublik bildete, zur Einführung der antikisierenden Nacktheit in die Kunst und unter einen großen Leserkreis so eifrig beigetragen hat[218]). Auch der Doppeltypus des poeta ist in diesen Straßburger Holzschnitten festgestellt worden; neben dem ernsthaften Büchermenschen, der bekränzt in stattlichem Pelzrock auf prächtigem Katheder seine Folianten schreibt oder

doziert, gibt schon der Terenz den flotten Musenritter. Diese Figur mit der modischen Lockenfülle und dem entblößten Hals, in der koketten engen Tracht damaliger Stutzer, das Schwert an der Seite, erkor sich der kecke Jakob Locher, als er seine eigene Dichterkrönung bildlich verherrlichen ließ. Besonders charakteristisch gibt den Dichter als fröhlichen Genußmenschen ein Holzschnitt im Vergil; hier sitzt der Liebling der Musen elegant gekleidet im blumenreichen Garten bei Tisch und schwingt einen prachtvollen Pokal, während um ihn vier Musikanten aufspielen und im Hintergrund eine Dame sichtbar wird. Celtis hat für seine Person diesen Typus, der doch seiner Lebensauffassung trefflich entsprach, durchaus vermieden, sich regelmäßig als wohlbestallten Gelehrten abbilden lassen; eine einzige Ausnahme weist der Holzschnitt vor dem ersten Buch der Amores auf, wo er nackt im Bad sitzt und die Harfe spielt. Mit allen Insignien seiner Würde erscheint er auf seinem besten Porträt, dem zweiten Holzschnitt der Amores, für dessen Urheber Dürer gilt[219]). Ebenso auf jenem Holzschnitt Burckmairs, der den Dichter (ein Jahr vor seinem Tode) als Gestorbenen, von Phöbus und Merkur betrauert, darstellt. Daß Celtis die Kunst dergestalt nötigte, ihm einen kleinen Vorgeschmack des ersehnten Nachruhms zu verschaffen kennzeichnet seinen Standpunkt als sehr verschieden von dem rein sachlichen Interesse eines Brant.

Schon durch den Einfluß des Celtis mußte die Nürnberger Illustration ein wesentlich anderes Gepräge erhalten. Nirgends tritt uns die Einwirkung des Gelehrten auf den Zeichner, „die gelehrte Maßregelung der Kunst", wie Thausing sich ausdrückt, klarer vor Augen. Zweifellos fallen die ersten Berührungen zwischen der Nürnberger Kunst und dem Humanismus zeitlich mit dem Aufenthalt des Celtis in dieser seiner Lieblingsstadt zusammen. Im Jahre 1491 vereinigten sich Hartmann Schedel und Wohlgemut zur illustrierten Herausgabe der berühmten Weltchronik, die zwei Jahre später erschien[220]), eben als Celtis jene Veröffentlichung einer illustrierten Mythologie plante. Die Holzschnitte der Weltchronik fassen freilich das Altertum ungefähr in der Weise der älteren Straßburger Illustration, hinter der sie übrigens durch ihre Vermeidung des Nackten

noch zurückstehen; ein paar nackte Putten sind die einzigen schüchternen Vorboten der Renaissance[221]). Auch die mythologisch-allegorischen Arbeiten des jungen Dürer aus den neunziger Jahren lassen wohl im allgemeinen sein Interesse an solchen Gegenständen, aber keine nachweisbare humanistische Einwirkung erkennen[222]); immerhin war Mantegnas und Barberis Nachahmer der berufene Geburtshelfer für die künstlerisch ganz unklaren Wünsche der illustrationsbedürftigen Gelehrten. Celtis trat schon 1493 in Beziehungen zu der Nürnberger Kunst; er schickte seine Vorschriften für den Zeichner und korrespondierte mit Schreyer sowohl über die Gemälde, womit der Freund des Altertums sein Haus als einen „Musenhain" schmückte[223]), als über die Illustration zu seinem eigenen Leben des hl. Sebald. Ein solches Dokument für das Verhältnis des Humanisten zum Künstler hat uns Hartmann Schedel in den Entwürfen aufbewahrt, die Celtis für die Holzschnitte der Amores (1502) lieferte. Sie beschränken sich allerdings auf die Verteilung der Figuren und der dazu gehörigen Beischriften im Raum. Um so deutlicher tritt uns in den ausgeführten Holzschnitten die dem Zeichner eingeblasene Mythologie, Allegorie und Symbolik entgegen, deren eigentümliche Wiedergabe jedenfalls auf sehr eingehende briefliche Anweisungen des Celtis schließen läßt[224]). Während das Titelblatt auf den seltsamen Parallelismus der Amores und der deutschen Geographie hinweist und der zweite Holzschnitt, die Überreichung des Werks an den Kaiser, in der gotischen Einfassung ein paar muntere geflügelte Putten zeigt, führt uns das dritte Blatt ganz in die Gedankenwelt des gelehrten Autors. Hier thront die Philosophie, als reichgeschmückte und gekrönte „Königin aller Wissenschaften" aufgefaßt, in der Rechten drei Bücher, in der Linken das Zepter. Letztere Attribute stammen mittelbar oder unmittelbar aus der bekannten Vision des Boetius (de consolatione philosophiae I, 1), ebenso der breite Streifen, der ihr Gewand in der Mitte teilt; doch weichen die auf demselben angebrachten Buchstaben von der Symbolik des Boetius ab[225]). Hier verbindet die Stufenleiter der sieben freien Künste das unten befindliche Φ (Philosophie) mit dem oben abschließenden Θ (Theologie),

ganz nach dem Ausspruch des Platonikers Ficino, der die Philosophie für ein Aufsteigen des Geistes vom Niederen zum Höheren erklärt[226]). An der Rücklehne des Throns sind rechts und links zwei Halbverse aus dem Pseudophokylides angebracht, die zur Gottesfurcht und Gerechtigkeit auffordern, also die Fundamente der Moralphilosophie andeuten. Vier umgebende Rundschilder beziehen sich auf die geschichtliche Entwicklung der Philosophie; ihre „Erfindung" durch die ägyptischen und chaldäischen Priester versinnbildlicht Ptolemäos, ihre „Aufzeichnung" durch die griechischen Philosophen Platon, ihre „Übersetzung" durch die lateinischen Poeten und Rhetoren Vergil und Cicero, ihre „Erweiterung" durch deutsche Weisheit Albertus Magnus. Cicero und Vergil sind nur durch ein antikisierendes Brustbild vertreten, während Platon eher einem Rabbiner gleichsieht. Die Weglassung des Aristoteles kennzeichnet den Standpunkt des Humanisten zur Genüge, und der Ehrenplatz des Albertus gilt nicht dem Scholastiker, sondern dem Naturkundigen. In den Ecken zeigen sich noch die vier Winde, gleichzeitig als Vertreter der vier Elemente und der vier Temperamente. Also Gegenstand, Methode und Geschichte der Philosophie, wie die Beischriften noch weiter ausführen. Immerhin kommt die Philosophie, die bekanntlich selbst auf Raffaels berühmtem Rundbild den Anforderungen gelehrter Symbolik ihren Tribut zahlen mußte, bei den Vorschriften des Celtis noch besser weg als in der Margarita philosophica; hier trägt sie nämlich noch die ihr nach mittelalterlicher Tradition zukommenden drei Häupter[227]).

Der folgende Holzschnitt der Amores interessiert uns nicht gerade durch die Abbildung des Dichters, die weit schlechter als auf dem zweiten Blatt ist und den oben besprochenen Typus des Stubengelehrten zeigt. Der Inhalt des Büchergestells, vor dem der poeta laureatus schreibt, kennzeichnet ihn als den Nachfolger der lateinischen Dichter; die Beziehung auf die Philosophie fehlt hier vollständig. Zu seinen Füßen kauert der treue, wiederholt von ihm besungene Hund Lachne[228]), während über ihm die dem Phöbus heiligen Vögel, der Schwan und der Rabe nebst einem Hahn angebracht sind[229]). Am meisten Interesse erregen aber die Göttergestalten, die in beabsichtigtem

Parallelismus auf beiden Seiten den Dichter und den Musenquell einrahmen. Der Minerva entspricht Venus, ein Gegensatz, der sich auf den Lebensgang des Dichters wie auf Form und Inhalt der Poesie beziehen läßt. Es folgen Merkur und Phöbus, die beiden eigentlichen Schutzgötter der Poeten, dann Herkules und Bacchus, bei denen man an Arbeit und Genuß, aber auch an die durch weltbewegende Taten errungene Unsterblichkeit denken kann. An der Hippokrene, einem gotischen Zierbrunnen, singen Thalia und Klio zur Harfe und Laute den Ruhm der Arbeit und Tugend; sie sind nackt und geflügelt dargestellt, wie die Muse des gleichzeitig erschienenen Straßburger Vergil[230]). Diese Nürnberger Götter sind übrigens von den Straßburgern sehr verschieden, man kann sagen in ihrer Mehrzahl „antikischer". So vor allem die fast unbekleidete Venus, deren ungezwungene Gewandung und Haltung von der komischen Steifheit ihres Straßburger Gegenbildes vorteilhaft absticht, ebenso der mit den Stymphaliden und dem Cerberus kämpfende Herkules. Auch Minerva steht trotz Ritterschwert und Halbstiefeln dem antiken Typus ungleich näher als die Straßburger Pallas, die wie eine Jungfrau von Orleans in voller Mannsrüstung und mit Federbarett auftritt. Phöbus, der die Schlange und die Kinder der Niobe erschießt, ist ebenfalls bis auf die Harfe und die Halbstiefeln antikisierend aufgefaßt. Dagegen haben in Merkur und Bacchus Mißverständnisse des Zeichners und des gelehrten Bestellers wunderliche Ausgeburten hervorgebracht. Die Stellung und Attribute des Merkur, sein bekränzter Flügelhut, die Flöte in der einen, der Schlangenstab in der andern Hand, der abgehauene Kopf des Argus und ein heiliger Vogel zu seinen Füßen, gemahnen wohl an eine ältere italienische Darstellung[231]), aber der fußbeschwingte Gott muß sich hier die lächerliche Verwandlung der geflügelten Wadenstiefel in geflügelte Vogelfüße gefallen lassen! Ebenso entspricht der Hauptschmuck des Bacchus, die großen Rindshörner, gar zu wörtlich seiner poetischen Charakterisierung, während sein Bauernrock recht gut mit dem hinter ihm lagernden Faß harmoniert. An der höchst mangelhaften Ausführung mag der Formschneider einen Teil der Schuld haben. Zweifellos ist dies der Fall bei dem

Schlußbild der Amores, das die Verwandlung der Daphne, in dem Augenblick, wo der nachstürmende Apoll sie mit der Hand berührt, nach einem guten italienischen Vorbild gibt. Aus der schlechten Übersetzung spricht das Original immer noch vernehmlich genug.

Dieser leise Fortschritt der Renaissance läßt sich weiter in den Holzschnitten der Melopoiae verfolgen, die, zu Augsburg 1507 erschienen, auch in der Geschichte des Notendrucks einen hervorragenden Platz einnehmen. Der violinspielende Apollo[232]) des ersten Bildes ist bereits weit besser geglückt als jener in den Amores, eine viel freiere Verkörperung humanistischer Romantik Der Musenquell zeigt ebenfalls hier unzweifelhafte Renaissanceformen, während die ungeschickte Ausfüllung des Raumes mit Göttertempeln, bacchischen Gestalten, Musen und Nymphen die Ratlosigkeit des Zeichners über die ihm zugemutete Verarbeitung so vieler Gegenstände in eine Komposition deutlich kundgibt. Bei dem berittenen Silen mit seinem Krug mögen wir uns an jenes Festspiel des Celtis erinnern. Die zweite Illustration behilft sich damit, die verlangten Götter und Musen in einer Reihe von ovalen Medaillons unterzubringen. Der vogelfüßige Merkur wiederholt die Geschmacklosigkeit der Amores, dagegen trägt Minerva jetzt einen wahrhaftigen römischen Panzer und Waffenrock nebst antikisierendem Helm; auch der aus den Wolken schauende Jupiter mit wallendem Haar und Bart zeigt keine Spur mehr von jenem planetarischen Typus der Straßburger Holzschnitte. Auf dem Bild des sterbenden Celtis, im gleichen Jahr von Hans Bruckmair verfertigt, sind die Ungeheuerlichkeiten der früheren tastenden Versuche vollends überwunden; Haltung und Gewand der trauernden Götter Merkur und Phöbus, die nackten Putten, die Lorbeergirlanden und die Inschrifttafel mit ihrer schönen Kapitale gehören ganz der Renaissance.

Während so der Humanismus die deutsche Illustration zur Beschäftigung mit der Stoffwelt des Altertums anzuweisen suchte, hatte ein Dürer bereits den nackten menschlichen Körper so „antikisch" angeschaut, wie es das Auge des unkünstlerischen Gelehrten nimmer vermochte. Wir dürfen nicht vergessen, daß es Celtis, Brant und ihren Genossen keineswegs um die

Schönheit oder Naturwahrheit, vielmehr um den stofflichen Inhalt der von ihnen angeregten Darstellungen zu tun war. Die Kunst sollte ihnen eben nur illustrieren, die klassischen Werke des Altertums und der Neuzeit schmückend verdeutlichen. Deshalb empfahlen sie die häufige Anwendung des Nackten und der Allegorie; Brant meinte überdies in seiner moralisierenden Art, der Kunst einen pädagogischen Zweck unterzuschieben, die Aneiferung zu guten Sitten von ihr fordern zu müssen. Dem entsprach freilich der erneute Kultus des Nackten keineswegs; vielmehr läßt sich das Urteil eines Kenners jener Zeit nicht zurückweisen, daß die antik sein sollenden Lizenzen der poetae laureati sich sogleich bedenklich in der deutschen Malerei wiederspiegelten[233]). Vergeblich eiferte ein Geiler von Kaisersberg gegen die unchristliche Vorliebe der Bildschneider und Maler für das Nackte, das ihm selbst bei dem Jesuskind anstößig dünkte[234]). Läßt sich doch sogar der mönchische Johannes von Butzbach in seiner Schrift über die berühmten Maler (1505) zu einem begeisterten Lob auf die unaussprechliche Schönheit der sichtbaren Welt hinreißen, die Gott als der größte Maler so herrlich geschaffen hat, daß wir sie nie genug bewundern können. Aber vor allem die menschliche Gestalt verkündet den Ruhm ihres Künstlers. „So oft ein frommer Christ die schöne Erscheinung eines Menschen erblickt, soll er dem allerschönsten Gott ob dieser Anmut Lob sagen"[235]). Celtis freilich geht bei seinen Schilderungen weiblicher Schönheit selten über das sinnliche Wohlgefallen hinaus, doch finden sich unleugbar auch Ansätze zur Bildung eines künstlerischen Ideals. Daß er blondes Haar mit schwarzen Augen und Brauen vereinigt haben will, entspricht dem herrschenden Geschmack. Den Mund verlangt er klein mit mäßig schwellenden Lippen, das Kinn kurz, ebenso die Füße, während die Hände lang und weiß sein sollen. Schlanker Bau und eine sehr weiße und zarte Haut, die nur an den Wangen gerötet ist und sonst überall die Adern durchscheinen läßt, sind ihm unerläßliche Bedingungen einer vollendeten Schönheit[236]). Doch verraten diese flüchtigen Andeutungen keine ernstliche künstlerische Betrachtung, die sich bei dem lehrhaften Charakter seiner Dichtungen jedenfalls viel deutlicher ausgesprochen hätte.

Denn wir müssen anerkennen, daß er uns nichts, was seinen leicht auffassenden Blick wirklich gefesselt hat, vorenthält. Um so charakteristischer ist das vornehme Stillschweigen, das die Amores und die Beschreibung von Nürnberg über die Nürnberger Kunst beobachten; Burckmair wird mit der kurzen Erwähnung in einem Epigramm (Epigr. 5, 62) abgespeist. Wenn uns aber der Humanist in seinem Verhältnis zur Kunst ziemlich pedantisch und nur sehr äußerlich anregend erscheint, so treffen wir ihn als Beobachter des Lebens recht eigentlich auf seinem bevorzugten Arbeitsfeld. Alles ist ihm hier interessant, was ihn seinem Ziel, „der Natur ins Antlitz zu schauen" (naturae cernere vultum), näher bringen kann.

Es war die Zeit überhaupt eine reiselustige und lehrhafte, aus den verschiedenen Gruppen der Wanderer, die über Land und See zogen, aus dem Kreis der frommen Pilger, der fahrenden Schüler, der abenteuernden Ritter erhoben sich eifrige Erzähler, darauf bedacht, andern die Wege vorzuzeichnen oder wenigstens nützliche Kenntnisse zuzuführen, manchmal nicht ohne eine gewisse Selbstgefälligkeit. Neben dem Einerlei der heiligen Stätten, der Reliquien und Abläße begegnet uns doch auch eine lebhafte Beobachtung, die sich auf Geographie, Geschichte und Politik, seltsame Naturerscheinungen, Sprachen und Sitten erstreckt; Leute von Stand, wie Bernhard von Breydenbach und Arnold von Harff lassen bei der Schilderung ihrer Wallfahrten das religiöse Interesse unverkennbar hinter dem geographischen und ethnographischen zurücktreten; der nachmalige Karthäuserprior Georg, ein humanistisch gebildeter Tiroler, schwärmt in klassischen Erinnerungen und wird auf dem Gipfel des Sinai empfindsam wie Petrarka auf dem Mont Ventoux. Unter den wandernden Humanisten deutscher Nation nimmt nun Celtis nicht sowohl durch die Ausdehnung seiner Reisen, als durch die außerordentliche Lebhaftigkeit der Auffassung einen Ehrenplatz ein. Schon in seiner Erstlingsschrift, der ars versificandi (wahrscheinlich 1486), umschreibt er die Aufgabe des Poeten dahin, dieser solle „im bildlichen und zierlichen Gewand der Rede und des Liedes die Sitten, Handlungen, Ereignisse, Örtlichkeiten, Völker, Länder und Flüsse, den Lauf der Gestirne, das Wesen aller Dinge und was

des Menschen Herz bewegt, darstellen". Nichts Lebloses oder Gleichgültiges gibt es für den wahren Dichter; zu ihm reden die altertümlichen Schriftzüge und die verwitterten Denkmale, die Gestalt der Länder und die Bewegung der Gestirne, die großen Erscheinungen der Natur wie die kleinen des täglichen Lebens. Freilich hat Celtis es nicht verstanden, den reichen Stoff künstlerisch zu gestalten; seine treffliche, weil prosaische Schilderung von Nürnberg ausgenommen, quält er sich mit dem unglücklichen Einfall ab, Reiseerinnerungen und Studienresultate mit seiner Erotik zu verquicken und da und dort in Elegien, Oden und Epigrammen unterzubringen. Dieses Vermeiden der rein didaktischen oder einfach erzählenden Form ist eben auch ein Beweis seiner im Grund unkünstlerischen Natur. Zugleich charakterisiert aber der barocke Gedanke, deutsche Geographie in Form von Liebesgedichten vorzutragen, die schulmeisterliche Geistesrichtung jener Generation, von welcher Sebastian Brants Narrenschiff als ein „göttliches" Werk, der Verfasser als ein deutscher Dante angestaunt wurde.

Sehr lebendige Erinnerungen nahm Celtis von seinem polnischen Aufenthalt mit. Er schildert seine Einfahrt in die Salzbergwerke von Wieliczka, „eine lichtlose Welt von trüben Sternen durchschwebt", das gefährliche Treiben einer Auerochsenjagd, den roten Graswuchs der Weichselniederungen. Was Land und Leute charakterisiert, wie die armseligen Bauernhütten, der arge Schmutz der Königsstadt Krakau, die Unmäßigkeit und die Galanterie der Polen, der blasse Teint und die feurigen Augen der Polinnen, alles das wird in leichten Zügen festgehalten. Das „goldene" sonnige Ungarland (Od. 2, 2) streift er mit einem freundlichen Seitenblick, wie er auch einmal die Flucht der Jahre mit einem durch die Pußta sausenden Dreigespann vergleicht (Am. 4, 6). Dagegen vermochte er der nationalen Abneigung gegen die böhmischen Ketzer nicht Herr zu werden; in Prag erschien ihm, bis auf die gewaltige Lage der Stadt, alles abstoßend oder lächerlich und er beeilte sich, seine Eindrücke in zahlreichen Spottgedichten wiederzugeben. Er kritisiert den großen Fleischmarkt, die Vorliebe der Tschechen für Erbsen und Speck,

vor allem aber ihre religiöse Sonderstellung. Da er den Utraquistenbischof, den Kelch, die Kinderkommunion, die Persönlichkeit des Hus, dieser „gebratenen Gans", zur Zielscheibe seines frivolen Witzes machte, entging er nur durch schleunige Flucht der Rache des beleidigten Volks, in dem, wie er aus Erfahrung urteilen durfte, Ziskas wilder Geist noch fortlebte. Übrigens kommen die Baiern in seinen Schilderungen auch nicht besser weg. Bavara barbaricis terra referta viris, dahin läßt sich seine Ansicht zusammenfassen; er wird nicht müde, über die rohe Genußsucht und die unflätigen Scherze loszuziehen, die ihm in Regensburg und Ingolstadt lästig fielen. Seine ungünstige Schilderung der letzteren Stadt, ihrer reizlos flachen Lage, ihres schlechten Bieres und ihrer „rübenfressenden" Bewohner ist zur Genüge bekannt. Um so liebevoller ist das anmutende Bild von Heidelberg und seinem fröhlichen Studentenleben gezeichnet (Od. 3, 5).

Die reifste Frucht seiner Beobachtungsgabe bietet Celtis in der mit Recht berühmten Beschreibung der Stadt Nürnberg. Mit wärmstem Interesse und meisterlichem Geschick weiß er die geographischen, ethnographischen, historischen Einzelzüge zu einem lebendigen Bild zu verarbeiten; eine Schärfe des Blicks, die an Enea Silvio erinnert, bewahrt den Schilderer vor der trostlosen Öde allzu klassischer Imitation und die sehr freimütige Besprechung der politischen und sozialen Zustände, worauf wir später zurückkommen, gereicht in einer so panegyrisch gewöhnten Zeit dem Verfasser zur Ehre. Hier sind vor allem die zahlreichen kleinen Genrebilder hervorzuheben, die in dem Gemälde der handelsgewaltigen und wehrhaften Republik da und dort Platz gefunden haben. Wie anziehend schildert Celtis die bescheidene Fröhlichkeit, womit sich alt und jung die schönen Sommerabende an der Bleiche lustwandelnd und singend vertreiben, oder die festlichen Waffenspiele auf der Haller Wiese, wo unter dem Schatten einer vierfachen Baumreihe die Quellen sprudeln, der dichte Rasen grünt, vom Burghügel das Lied der Vögel herüberschallt. Die Anekdote vom alten Kaiser Friedrich, der alle Knaben unter zehn Jahren in den Burggraben einlädt und mit Lebkuchen beschenkt,

weiß er ebenso hübsch zu erzählen, wie die tragikomische Geschichte von der Panik, die bei der Schaustellung der Reichskleinodien durch einen vorwitzigen Raben und ein paar fallende Dachziegel verursacht wird. Mit ergreifenden Zügen veranschaulicht er uns die Schrecken der Hungersnot von 1491, die Scharen zerlumpter und ausgemergelter Bauern, die sich verzweifelnd vor den Kirchen der Stadt lagern und Almosen heischen, die schauerliche Todesluft, womit ein wegen Diebstahls Verurteilter den Strick als einzige Erlösung aus dieser Not begrüßt (cap. 10). Die originelle Tröstung und Speisung der Aussätzigen (cap. 12), die Einkleidung der Klosterfrauen (cap. 9), die Schützenfeste und Exerzitien (cap. 7), der unerfreuliche Sport des Zutrinkens (cap. 11), die mannigfaltigen Trachten der Bürger, von der ernsthaft anständigen Gewandung der Ratsherren bis zum stutzerhaften Durcheinander aller ausländischen Moden, Kleidung und Schmuck der Frauen (cap. 6, 7), kurz alles, was irgendwie die Aufmerksamkeit eines Touristen erregen kann, wird von dem wißbegierigen und mitteilsamen Humanisten vermerkt; schenkt er doch sogar dem öffentlichen Steintragen zänkischer und kupplerischer Weiber sowie dem unheimlichen Schauspiel der rabenumflatterten Richtstätte einen Blick (cap. 13, 14). Sein besonderes Wohlgefallen erregen die schönen hohen Giebelhäuser und die zierlichen Erker, deren Säulenschmuck und reiche Vergitterung, Butzenscheiben und Zierpflanzen ihm den Eindruck königlicher Pracht vervollständigen (cap. 5). Schon Enea Silvio hatte ja gefunden, daß die deutschen Bürger besser wohnten als die Könige von Schottland. In der Charakteristik der Bevölkerung fehlt natürlich weder der „Nürnberger Witz" der Männer noch die gewinnende Feinheit der Frauen. Celtis vergleicht den leichtbeweglichen und zur Prahlerei geneigten Sinn der Nürnberger mit dem Sandboden ihrer Heimat und findet den Grundzug einer vorsichtigen Klugheit (ingenium vafrum) glücklich heraus (cap. 6, 7). Auch jene aus Selbstsucht entspringende ängstliche Höflichkeit, die zu einer heuchlerischen Sorgfalt für die dem andern zukommende Ehre führt, entgeht ihm nicht. Das Stadtwappen, den Adler mit Frauenkopf, erlaubt er sich an einen landläufigen Scherz anknüpfend auf die unbestrittene

Herrschaft der hübschen „männergewaltigen" Nürnbergerinnen zu deuten. Wenn er mitten in dieser lebendigen Auffassung der Gegenwart die Mönche Druiden oder die Feuerarbeiter Zyklopen nennt, auf der Hallerwiese die Bilder Apollos und der Musen vermißt, die Kirchenglocken wie etwas ganz Fremdartiges beschreibt, so kann man ihm solche kleine Schwächen leicht nachsehen und nur bedauern, daß wir von der geplanten Beschreibung Deutschlands nichts als dieses Bruchstück besitzen.

Sehr ausführlich behandelt Celtis die geographische Lage und was damit zusammenhängt, Beschaffenheit der Atmosphäre und des Bodens, Klima, Gesundheitsverhältnisse und Rasse dieses „Zentrums von Europa". Das gemäßigte gesunde Klima und die geringe Bewegung der Luft führt er auf den Sandboden und die Abwesenheit stagnierender Gewässer zurück; aber auch auf die geistige Anlage der Bevölkerung schreibt er der trockenen Atmosphäre einen entscheidenden Einfluß zu, indem die Freiheit von schädlichen Dünsten nicht nur für die körperliche Gesundheit, sondern auch für die Schärfe und Spannkraft des Geistes sehr förderlich sei[237]). Ein gegenteiliges Beispiel von den schädlichen Einwirkungen übergroßer Feuchtigkeit und mangelhafter Ernährung liefern ihm die Anwohner der Donau. Auch das Vorherrschen des brünetten Typus und die auffällige Dialektmischung in Nürnberg wird nicht vergessen (cap. 6), ebensowenig die Eigentümlichkeit des dortigen Sandsteins, der sich unter dem Einfluß von Sonne und Luft zu trefflichem Baumaterial härtet (cap. 4). Die Gestaltung des Terrains mit den umgebenden „einem deutschen Sattel vergleichbaren Hügeln", mit den weitverzweigten, „meerbuchtartig" vor- und zurücktretenden Waldungen, mit dem natürlichen Mittelpunkt des Burgbergs (cap. 2), erregt das Interesse des eifrigen Geographen, aber mit der nämlichen Sorgfalt schildert er die künstliche Benutzung und Befestigung der natürlichen Situation, wobei er auf die Umwallung und Ummauerung, auf die verschiedenartige Konstruktion der Türme, auf die geräumigen Wehrgänge und die strategische Bedeutung der Toranlagen eingeht. Die künstliche Befruchtung des widerspenstigen Sandbodens, die

neumodische Aufforstung entwaldeter Strecken, Nürnbergs uralte Metallindustrie und die Erfindung des Drahtziehens, die Straßenpflasterung und Wasserversorgung der Stadt, kurz alle Seiten des wirtschaftlichen Lebens werden berührt; die besonderen Liebhabereien des Humanismus, wie die Ableitung aller modernen Verhältnisse aus der Antike oder die unfruchtbare Bevorzugung einer sagenhaften Urgeschichte, treten nur selten zutage und müssen einer frischen Anschauung des Wirklichen das Feld räumen. Freilich leidet die Darstellung des Celtis dafür an einem anderen Fehler; sie kann, wie an dem Beispiel der von ihm versuchten Bevölkerungsstatistik nachgewiesen wurde[238]), dem Reiz einer geistvollen, aber ungenügend fundierten Kombination nicht immer widerstehen; mit andern Worten, sie ist nicht immer ganz ehrlich.

Damit treffen wir auf jene Freude am Ausschmücken, jene Lust am Fabulieren, die einen besonderen Charakterzug der damaligen Erdbeschreibung bildet und nicht etwa mit der noch fortdauernden Wundersucht zu verwechseln, vielmehr auf das zunehmende individuelle Ruhmesbedürfnis zurückzuführen ist. Denn das Wunderbare und Fremdartige tritt jetzt im Gewand des nüchternen Reiseberichts auf, und der Erzähler verfolgt den doppelten Zweck, seiner Darstellung die Glaubwürdigkeit der Autopsie und seiner Persönlichkeit den Schimmer merkwürdiger Erlebnisse und großer Entdeckungen zu verleihen. So eignet sich schon im 14. Jahrhundert der Ritter Mandeville die abenteuerlichen Reisen des Franziskaners an[239]); gegen Ende des 15. Jahrhunderts weiß sich Arnold von Harff als Entdecker der Mondgebirge und der Nilquellen, als Besucher von Arabien und Indien interessant zu machen, wobei er sogar zur Einstreuung selbsterfundener Ortsnamen greift[240]). Auch Celtis gibt sich mit dem Gesehenen und Beglaubigten nicht zufrieden; wenn er uns seine Reise nach Thule und Lappland erzählt, so knüpft er wohl an Erinnerungen an, die ihm ein Aufenthalt an der deutschen Ostseeküste bot, läßt aber seine Phantasie den Faden weiterspinnen, bis zu der fernen Eisregion, wo die Welt ein Ende hat. Die Verproviantierung und Abfahrt des Schiffs, das unter Geschützsalven den Lübecker Hafen verläßt,

das Reiselied der Matrosen: In Gottes Namen fahren wir, die Anzeichen des kommenden Sturms, das alles ist offenbar nach dem Leben. Auch von der schwedischen Sommernacht (Epigr. I, 50) könnte ihm sein Aufenthalt in Lübeck (Juli 1491) wohl einen Begriff gegeben haben. Wo er die Orkneyinseln und ihre gespenstigen Bewohner, die Trollen, als Augenzeuge schildert, hat er den Boden eigner Anschauung bereits verlassen; er weiß nur noch Schiffermärchen über jene unheimlichen Wesen zu wiederholen und ist offenbar am Ende seiner Kenntnisse, wie er auch von dem angeblichen Reiseziel Thule gar nichts Näheres mitteilt; nach der beigegebenen Darstellung denkt er sich „Tyle" zwischen den Orkaden und Island, meint also wohl nach mittelalterlicher Anschauung die Shetlandgruppe[241]). So gut wie sein dreitägiger Aufenthalt in Thule ist seine dreitägige Fahrt durch die ausgestorbenen Wälder Lapplands erdichtet, während die genaue Schilderung der „sprachlosen" Lappen entweder auf eigne Anschauung oder auf Erzählungen gut unterrichteter Gewährsmänner gegründet ist[242]). Das bewußte Streben des Celtis, den bisher wenig beachteten Norden zu erschließen, verdient um so mehr Anerkennung, als er sich von den gewöhnlichen Bahnen der damaligen heiligen und unheiligen Wanderlust fernhält. Aber zweifellos hat ihn dabei außer seiner Vorliebe für alles Germanische der Wunsch geleitet, den Ruhm des Entdeckers oder ersten Beschreibers an seinen Namen zu knüpfen. Wie Bacchus im Osten, Herkules im Westen ihre Säulen errichteten, so will er seine Berührung des äußersten Nordens durch ein literarisches Denkmal verewigen[243]). Nun kam zwar die nordische Reise nicht zustande, aber was hinderte den Dichter, seine Phantasie spielen zu lassen und sich als kühnen Seefahrer einzuführen? Celtis hat wahrscheinlich bei dieser Mischung von Poesie und Wirklichkeit nicht an eine ernsthafte Täuschung gedacht, so wenig wie bei der Ausschmückung seiner erotischen Abenteuer oder bei der argen Schönfärberei seines Lebensganges, die er einmal in den Epoden (Epod. 8) gibt. Aber es ist doch ein erster Schritt auf bedenklichen Pfaden und Celtis blieb nicht dabei stehen. Im Gewand der neuklassischen Formen konnte auch das Erlogene mit Anstand auftreten, und es war gar zu

verführerisch, die Macht der eigenen Einbildungskraft und Eloquenz an einer kleineren oder größeren Mystifikation der gebildeten Mitwelt zu erproben. So unbegründet nun der neuerdings endgültig widerlegte Vorwurf ist, Celtis habe in der Roswitha und im Ligurinus Fälschungen größten Stils verübt, so kann er doch von einem andern Versuch dieser Art nicht freigesprochen werden; er beabsichtigte ein eignes Machwerk unter dem Namen Ovids in Umlauf zu setzen und die Sache scheiterte nur an dem Mißtrauen des berühmten Druckers Aldus Manutius[244]). So gehört auch Celtis, wenigstens dem Willen nach, unter die gelehrten Fälscher, deren mancher sich an der heimlichen Freude des Gelingens weiden durfte. Der italienische Mönch Annius von Viterbo hat seine selbstgefertigten Klassiker, der deutsche Abt Trithemius seine freien Phantasien über die deutsche Vorzeit glücklich an den Mann gebracht. Und Trithemius wagte es, in der Vorrede zu seiner Hirschauer Chronik darauf zu pochen, daß er als Christ und Ordensmann keiner Lüge fähig sei! Hier macht sich wieder jene schon früher besprochene Verwirrung der sittlichen Begriffe geltend, jener Widerspruch zwischen „Schein und Sein in der sittlichen Sphäre", wie Voigt in seiner Charakteristik des Humanismus sich ausdrückt[245]).

Kehren wir zu der Welt- und Naturbetrachtung des Celtis zurück. Es darf nicht vergessen werden, daß sie, keineswegs auf wißbegieriges Beobachten beschränkt, sich zu einem förmlichen Kultus der physischen Weltordnung entwickelt; das Streben des Dichters, „die Majestät der Natur zu erforschen", verbindet sich mit der Heilighaltung des Altertums und beides zusammen macht im Grunde seine humanistische Religion aus, die sich mit dem Christentum mehr oder minder geschickt abzufinden sucht. Hier beschäftigt uns zunächst nur die Vorfrage, wie sich bei Celtis der Sinn für Naturgenuß und landschaftliche Schönheit äußert. Die Frage nach dem Vorhandensein und den Äußerungen des Naturgefühls bei den Schriftstellern der Renaissance würde eine sorgfältige Beantwortung verdienen[246]); bei Celtis spricht sich dieses Gefühl häufig genug und mit der gleichen Offenheit aus, wie seine Empfindungen überhaupt. Seine poetischen Schilderungen erscheinen allerdings zum

Teil den Alten nachgebildet, auch wohl ins Mythologische übersetzt. Mitunter weiß er aber diese uns fremdartig gewordene Hülle sehr glücklich zu drapieren. Ich erinnere nur an jene Ode (Od. 3, 17), worin er die Rheinüberschwemmung unter dem Bild einer vom Meergott berufenen Versammlung der Flußgottheiten darstellt. Mit stürmischer Hast drängen die Quellnymphen auf den Ruf des Vaters Ozeanus aus ihrem moosigen Versteck hervor; sie lassen ihre Haare im Südwind flattern, schmücken und spiegeln sich im Sonnenlicht, schütteln den Tau von den Gliedern und prüfen singend die Kraft ihrer Arme, ob sie die wogende Brandung der See zu teilen vermögen. Das ist ein antikes Naturgemälde; dagegen bewegt er sich in der freien Nachgestaltung der Renaissance, wenn er das Kreisen der Sternbilder um die Erde mit einem Moriskentanz vergleicht, als dessen Mittelpunkt die gefeierte Schönheit in anmutiger Ruhe die wilde Huldigung entgegennimmt (Epigr. 5, 14). Daß aber Celtis von dieser Einkleidung ganz abzusehen und landschaftliche Eindrücke in einfachen Zügen festzuhalten weiß, zeigen viele Stellen seiner Gedichte und namentlich seiner Beschreibung von Nürnberg. Er weidet sein Auge an dem Panorama der Alpen, das sich auf der Höhe bei Freising über der rauschenden Isar darbietet (Od. 2, 19), er ärgert sich über das flache schattenlose Terrain um Ingolstadt (ebd. 26) und preist die hochgelegene Burg des Bohuslav von Hassenstein (1, 27), die lieblichen Neckarufer Heidelbergs (3, 5), die Nürnberger Burg, von deren Höhe er die Stadt und als ihre Umkränzung den „herzynischen" Wald zu seinen Füßen liegen sieht (Urbs Norimb. cap. 2). Auch das imponierende Bild, das Nürnberg dem von außen Kommenden bietet, wird erwähnt (cap. 5). Die Lage der deutschen Klöster in anmutigen Tälern, unter dem Schatten uralter Eichen, erregt sein Entzücken; dem Laubwald des südlichen Deutschlands stellt er (freilich nicht sehr genau) die dunkeln Nadelwälder des Nordens gegenüber, die von hallenden Gießbächen durchrauscht ihn an die Schauer der Unterwelt mahnen (cap. 3).

Diese Schwärmerei für den deutschen Wald und seine „unverkümmerte immergrüne Herrlichkeit" birgt Elemente der Emp-

findsamkeit und der Mystik. Ein Liebhaber der Sonne, der Wälder und Berge wird Celtis in der von seinen Freunden verfaßten Biographie genannt. Er selbst bezeugt mehr als einmal, daß er sich im Schatten des Waldes und in der freien Himmelsluft der Gottheit näher fühlt als in den dumpfen Mauern der Kirche; die Stille der Natur redet ihm mächtiger zum Herzen als das Geschrei eines dünkelhaften Pfaffen. Zwei seiner besten Oden verteidigen diesen einsamen Gottesdienst in der großen Natur (Od. I, 16. 19):

Hic mihi magna Jovis subit omnipotentis imago
Templaque summa dei.

Hier schauen die Gewaltigen des Himmels unmittelbar in die Brust des Menschen als von den bemalten Wänden der Gotteshäuser; hier gemahnt ihn das Farbenspiel des Sonnenuntergangs an Sterben und Vergehen (Od. I, 20). Dieses moderne Hineintragen der eigenen Empfindung in die Natur empfängt noch eine weitere Vertiefung durch den Einklang der platonischen Naturbeseelung. Marsilio Ficino empfiehlt in seinem „Buch des Lebens" den Aufenthalt unter freiem Himmel, an hochgelegenen und heitern Orten, wo die Strahlen der Gestirne ungehindert auf den Menschen wirken können; insbesondere aber ist für die überwiegend „sonnige" Natur der literati der Genuß von Sonnenlicht, Luft und Wein unentbehrlich[247]). Deshalb zieht es den echten Poeten so unwiderstehlich ins Freie und den Philosophen unter das Himmelsgewölbe, an welchem die Lenker der Geschicke dahinschreiten. Wieder und wieder schaut er empor zu ihren alles bewegenden und durchdringenden Strahlen und sendet sein Gebet in die Nacht:

O nox perpetuis decora stellis,
Quae divum facies levas coruscas!

Aber damit betreten wir das innerste Heiligtum des Humanismus und die Geheimnisse seiner dreigestaltigen Philosophie.

Keiner von den Humanisten hat die enge Zusammengehörigkeit der Poesie und Philosophie, das Gemeinsame

ihrer Aufgabe eifriger beleuchtet als Celtis. Das vergilische rerum cognoscere causas ist ihm recht eigentlich Losung und Feldgeschrei des Humanismus; was unter dem gewaltigen Eindrucke lukrezischer Größe noch den Dichtern der Kaiserzeit als Ideal vorgeschwebt, was sie den halbgöttlichen Sängerheroen der Urzeit in den Mund gelegt hatten, das hohe Lied von der Welt und ihrem Wesen[248]) sollte auch für den „heiligen Seher" der Renaissance die Grundstimmung alles Dichtens und Trachtens angeben. Mit besonderem Stolz nennt sich Celtis im Gegensatz zu der verachteten Schulweisheit einen Philosophen; seine Freunde, Männer von verschiedenem Berufe, Geistliche, Juristen, Mediziner, Mathematiker, erscheinen in seinen Gedichten als eine Schar von tiefen Denkern, und die Gespräche dieser Auserwählten drehen sich um die höchsten Gegenstände der Erkenntnis. Daß wir es mit sogenannten Platonikern zu tun haben, ist leicht herauszuhören. Die Frage aber, was denn eigentlich in diesem Platonismus steckt, nötigt uns vorerst dem Herüberwirken der neuen italienischen Philosophie auf den deutschen Humanismus nachzugehen, wobei sich freilich nur abgerissene Spuren auffinden lassen.

Dieser italienische Platonismus, schon von Petrarca prophezeit, durch das Florentiner Unionskonzil verbreitet und im Kreise des Lorenzo de' Medici zur vollen Blüte entfaltet, ist unstreitig das edelste Erzeugnis der humanistischen Bewegung. Mag er auch vor einer streng philosophischen Betrachtung nur schlecht bestehen und mit seiner kritiklosen Vorliebe für neuplatonische Mystik, mit seinen gelegentlichen Rückfällen in die Scholastik, mit seinem Übermaße an Phantasie gerechten Tadel herausfordern, dem Historiker wird dieser jugendliche Anlauf, die vorhandenen höchsten Kulturelemente, Christentum, Antike und Naturwissenschaft in ein System zu bringen, stets ehrwürdig bleiben. Den Einfluß der platonisierenden Geistesrichtung auf die Glanzperiode der italienischen Kunst hat erst vor kurzem Hettners geistvolle Darstellung gebührend gewürdigt. Aber schon die Wiedereinsetzung des jahrhundertelang entthronten Platon in seine königlichen Rechte war eine ruhmvolle Tat; der neue Glaube, den seine

Apostel verkündigten, der Glaube der Menschheit an sich selbst, ist auch in den schweren Stürmen der kirchlichen Revolution nicht mehr ganz verloren gegangen.

Freilich barg er sich unter einer seltsamen Hülle und dicht neben dem Erhabenen fand sich nicht selten das Lächerliche und Bedenkliche. Denn abgesehen von der unbefangenen Identifizierung der platonischen und christlichen Grundwahrheiten wurde an der Hand des Neuplatonismus der ganze Spuk griechischer und orientalischer Zahlenmystik in das neue allversöhnende System hereingezogen, und auch die Astrologie ließ sich durch die Bemühungen einzelner nicht von diesen wahlverwandten Elementen verscheuchen. In einem Atem berief man sich auf Platon und auf Jamblichus; die jüdische Kabbalah mußte so gut wie die Urweisheit des Hermes Trismegistos oder des Zoroaster zur Bekräftigung der Philosophie und der Offenbarung herhalten. Platon ward als attischer Moses gefeiert; es verschlug dagegen nicht viel, wenn die gesamte Weisheit Griechenlands und des Orients von den Hebräern abgeleitet, Orpheus und Zoroaster, Pythagoras und die Brahmanen mit jüdischer Abstammung versehen, Hermes mit Moses identifiziert wurde[249]). Auf welche Seite sich die Vorliebe dieses Synkretismus neigt, ist leicht zu erkennen. Ohne es zu wollen, trieben die platonischen Christen oder christlichen Platoniker im Grunde dem Pantheismus zu. Und ihre Dämonenlehre hat, während sie sich als Bekämpfer des Aberglaubens fühlten, böse Früchte getragen.

Nun fanden gerade die phantastischen Absonderlichkeiten der neuen Lehre zuerst den Weg über die Alpen, was sich aus dem unfertigen Zustande des deutschen Humanismus und aus einem entgegenkommenden Hang des nordischen Naturells hinlänglich erklärt. Es ist unbewußte, aber schneidende Selbstironie, wenn Celtis einmal die dem Irdischen entrückten Philosophen mit Nachtwandlern vergleicht (Epigr. 4, 45). Schon der erste deutsche Platoniker, Rudolf Agricola, wendet seine besondere Aufmerksamkeit gerade dem Unechten und Späteren zu; wenn er den Dialog Axiochos übersetzt und diesem den Dionysius Areopagita folgen lassen will, bestimmt ihn eben das Verlangen, im Antiken das Christliche wiederzufinden. Hettner

erklärt es einmal für ein untrügliches Kennzeichen des philosophierenden Dilettantismus, daß er sich immer nur jenen Fragen zuwende, die mit den nächsten religiösen Anliegen zusammenhängen[250]). Dies gilt im vollen Maß auch von den edelsten Vertretern des Renaissanceplatonismus. Geriet doch wie Pico von Mirandola so der treffliche Reuchlin auf die zum tiefsinnigen Unsinn führende abschüssige Bahn der sogenannten pythagoreischen Philosophie und der kabbalistischen Spielereien. Andere hielten sich mit einem wenig begründeten Zutrauen an Apulejus, der schon in einer der ältesten deutsch-humanistischen Mustersammlungen, der Margarita poetica des Albert von Eyb (1472) als bevorzugter Vermittler der antiken Philosophie erscheint. Es vergehen Jahrzehnte, bis nur Platons Name in Deutschland recht geläufig und zum Erkennungszeichen des Humanismus wird. Während die Kenntnis des Griechischen sich nur sehr langsam verbreitete, mußte die Begeisterung für alles Platonische und Platonisierende sich vorzüglich an den Übersetzungen und eigenen Schriften Ficinos entzünden und nähren. Neben einem Locher und Mutian, die in Italien selbst die neue Philosophie aufsuchten, darf ein bescheidener Mann wie Paul Niavis[251]) nicht vergessen werden, der in seinem beschränkten Kreis die Kenntnis Platons, dieses „gottbegeisterten Priesters" und seines „heiligen Orakels" eifrig zu fördern suchte. Mit vollem Selbstbewußtsein tritt die neue Richtung in einer Festrede auf, die ein Freund des Celtis, der Jurist Rysicheus (Reisach) am Tag des heiligen Ivo 1502 vor der Universität Ingolstadt hielt. Hier wird Platons Erhabenheit als der Ausgangspunkt für jedes höhere Streben bezeichnet, Platon als zweiter Moses, als Seelenarzt gefeiert; daneben beruft sich der Redner auf die Weisheit der Brahmanen, Magier, Kabbalisten und Chaldäer und führt eine lange Reihe von religiösen Dichtern vor, in der sich zu Moses, David und den Propheten Zoroaster, Linus, Orpheus, Empedokles, Parmenides und andere heidnische Größen gesellen[252]). Dagegen verschwindet der bisherige Alleinherrscher Aristoteles entweder gänzlich, oder muß sich wenigstens mit einem Platze im Hintergrunde begnügen. Neben Platon, dem „Gott der Philosophen", vermag nur die sagenhafte Gestalt des Pythagoras ein geheim-

nisvolles Ansehen zu behaupten. Vergebens erhob die streng kirchliche Richtung im Humanismus ihre warnende Stimme; vergebens wiederholte ein Wimpheling ein Wort des Aristotelikers Lefèvre d'Etaples, Platon, Averrhoës und Alexander von Aphrodisias seien die drei tödlichen Seuchen Italiens[253]).

Celtis steht natürlich wie überall so auch hier unter den eifrigsten Vorkämpfern des Neuen. Ohne tiefere philosophische Anlage und Bildung bewährt er doch seine Gabe, die geistigen Bedürfnisse der Zeit herauszufühlen und ihren Wortführer zu machen. Was er selbst darbot, ist höchst unbedeutend; statt sich mit der Vermittlung der modernen italienischen Literatur zu begnügen, gab er die pseudoaristotelische Schrift De mundo, die für eine Arbeit des Apulejus galt, heraus (Wien 1497)[254]). Wenn er einmal (Am. 3, 7) klagt, es seien ihm Schriften des Platon und Pythagoras abhanden gekommen, so brauchen wir diesen Verlust wohl nicht sehr hoch anzuschlagen. Das Entscheidende ist die Beharrlichkeit, womit er an passender und unpassender Stelle, vor allem in seinen Gedichten, die Bedeutung und die Aufgaben der Philosophie besprach. Manche von seinen Oden sind schon in der Überschrift als peripatetisch, epikureisch, stoisch, akademisch bezeichnet (Od. 1, 5; 2, 5. 19. 23). Am klarsten formuliert er aber den Gegensatz zu der hergebrachten Schulweisheit in seiner geharnischten Ingolstädter Antrittsrede[255]), die überhaupt eine Art von Glaubensbekenntnis unseres Humanisten darstellt. Er klagt über die Feindseligkeit der deutschen Universitäten gegen die Anhänger des Altertums und der wahren Philosophie. „Wer das Werk der Natur und die Weisheit ihres Lenkers durch mathematische Wahrheit zu enträtseln sucht, wer sich irgendwie über den Gesichtskreis des Pöbels zu erheben wagt, gilt für geächtet. So elend ist die Philosophie von diesen Leuten plattgetreten und verwässert worden, deren Hände die majestätische Schönheit der Natur in körperlose Begriffe, ungeheuerliche Abstraktionen und öde Spielereien verzerrt haben." Dieser Misère stellt er die „Urtheologie" der alten Philosophen und Poeten, des Platon und Pythagoras, gegenüber, in der die Harmonie des Lichtes der Natur und der Gnade sich deutlich offenbart.

Das Bild der Philosophie in den Amores trägt die stolze Unterschrift:

Quicquid habet coelum, quid terra, quid aer et aequor[256])
Quicquid in humanis rebus et esse potest
Et deus in toto quicquid facit igneus orbe,
Philosophia meo pectore cuncta gero.

Wie in diesen Distichen, so wird auch in der Philosophie des Celtis der naturwissenschaftlichen Seite die erste Stelle eingeräumt; die philosophia naturalis beschäftigt ihn weit mehr als die philosophia moralis und rationalis. In der Ethik beschränkt er sich darauf, die Alten als die besten Lehrmeister zu empfehlen und die unerschütterliche Ruhe des Weisen als höchstes Ziel hinzustellen; was er über Unabhängigkeit des Menschen von äußeren Einflüssen, Selbstbeherrschung und Tugend sagt, bewegt sich ganz in den gewöhnlichen humanistischen Gemeinplätzen. Er zählt einmal auf, „was ein Jünger der Philosophie wissen muß" (Od. 1, 11). Da finden wir nächst den drei heiligen Sprachen die semina mundi und ihre Entwicklung aus dem Chaos, die Entstehung von Wind und Flut, Erdbeben und Überschwemmungen, die Herkunft der Metalle und der warmen Quellen, die Wissenschaft von den atmosphärischen Erscheinungen und den Himmelskörpern, Erdkunde, Völkerkunde und Geschichte; ganz zuletzt kommt noch ein magerer Hinweis auf die Verachtung des Schicksals und den ewigen Lohn der Tugend. Ganz ähnlich verweilt die Schilderung der Universitätsstudien in dem Gedicht an Herzog Georg von Baiern mit besonderem Nachdruck bei den naturphilosophischen Fragen; die Jugend soll vor allem über die vaga semina mundi und die verborgenen Naturkräfte aufgeklärt werden. Als echter Sohn seiner Zeit fühlt Celtis den unwiderstehlichen Drang nach naturwissenschaftlicher Erkenntnis, nach Zerstreuung der phantastischen Nebel, die seit langen Jahrhunderten die Umrisse selbst des Alltäglichen und Benachbarten wundersam verhüllten und entstellten; er will nicht mit dem blöden Erstaunen der Menge vor unerklärten Wirkungen stehen bleiben (Am. 4, 1). Hier treffen humanistische Erinnerungen an die kosmogonische Poesie der Heroenzeit und an die älteste Philosophie mit der groß-

artigen Entwicklung zusammen, deren sich Mathematik, Astronomie und Erdkunde im 15. Jahrhundert erfreuten. So glaubt Celtis allen Ernstes zu philosophieren, wenn er rein astronomische oder physikalische Fragen erörtert, wenn er die verschiedenen Hypothesen über die Ursache von Ebbe und Flut oder über die Entstehung der Pest durchgeht, wenn er die Natur der Mondflecken oder des Regenbogens erläutert[257]). Manchmal regt sich dabei der rationalistische Geist; so erklärt er sich das heilige Quirinusöl, das bei Tegernsee aus dem Boden quillt, ganz natürlich und findet hierin sogleich eine Analogie zur Entstehung des Bernsteins (Am. 2, 11). Dazwischen reagiert dann wieder die Lust am Phantastischen; so wenn er neben der Zurückführung von Ebbe und Flut auf den Einfluß von Sonne und Mond die Frage offen läßt, ob diese Erscheinung nicht als ein regelmäßiges Atemholen des Erdkörpers aufzufassen sei[258]). Er beruhigt sich schließlich dabei, diese und andere Wunder gingen über menschliches Verstehen. „Wer kann," sagt er ein anderes Mal (Norimb. c. 6), „von den Ursachen aller Naturerscheinungen sichere Rechenschaft geben? Schwach ist unser Vermuten, schüchtern und ungewiß unsere Kombination." Und doch läßt ihn die Sorge um das Unerforschliche, der quälende Durst nach Erkenntnis nicht los. Sehr charakteristisch ist seine Zusammenstellung solcher „die ängstliche Brust aufwühlender" Fragen (Am. 4, 4). Gibt es eine Vorsehung und Vergeltung nach dem Tode? War die Erde von jeher bewässert? Wie alt ist die heutige Verteilung der Wassermenge? Wachsen die Gebirge? Woher stammen Erdbeben und heiße Quellen? Woher die plötzlich auftretenden Heuschreckenschwärme? Gibt es wirklich Neues im Leben der Natur und der Menschen? Entstehen neue Himmelskörper? So geht es bunt durcheinander; beim Aufsuchen des kausalen Zusammenhanges greift der Fragende bald nach dem Nächstliegenden, bald in die Tiefen der Erscheinungswelt und des eigenen Bewußtseins, bis er sich mit einem Male unterbricht, da er ja seine Liebesabenteuer weiter erzählen müsse! Aber schon aus seinen leichten Andeutungen ist die Vorliebe für alles Naturwissenschaftliche, hie und da sogar eine gewisse Hinneigung zum Materialismus zu ersehen.

Selbst wenn Celtis den platonischen Eros verherrlicht und seine Sehnsucht nach unmittelbarem Erfassen des Höchsten ausspricht, bleibt er immer bei dem Wunsch nach Erkenntnis stehen; die leidenschaftliche Begierde, jedes Geheimnis des Alls zu entschleiern, verscheucht jene „heilige Liebe", welcher die Moralphilosophie der italienischen Platoniker den Preis vor der Erkenntnis zuspricht[259]). „Ich möchte," ruft Celtis, „des Himmels leuchtende Feuer schauen, des Meeres und der Erde, des Windes, Nebels und Schnees Herkunft erkennen. Ich möchte dich finden, Vater des Alls, durch den die unermeßliche Welt gegründet ist und dessen Wink sie ins Chaos zurückschleudern wird. Allgegenwärtig durchschwebt der Geist den Weltraum, jeden einzelnen Teil beseelend" (Od. 1, 5). Ganz in diesem Sinn schildert selbst der tiefreligiöse Agricola[260]) die Freuden des seligen Geistes, der frei den Raum durchfliegt, vor dessen entfesseltem Blick alle Schranken fallen, alle Geheimnisse des Universums offen daliegen:

Omnia nunc novit, videt omnia nec latet illum,
Quicquid habet coelum, tartara quicquid habent.

Auch die Sitten und Sprachen aller Völker, die verborgenen Kräfte der Edelsteine und Pflanzen umfaßt der doch dem Irdischen entrückte Geist noch mit liebevollem Interesse. Ein Bild der himmlischen Seligkeit, das den streng christlichen Anschauungen bereits sehr fern liegt; aber auch von jener mystischen Sehnsucht, von jenem Dürsten der Seele nach dem stets gesuchten, nie gefundenen Gott, wie es eine Hymne Lorenzos[261]) so wundervoll ausspricht, findet sich hier kein Nachklang. Das ist vielmehr jene titanische Kraft des Menschengeistes, die, wie Poliziano singt, in das Heiligtum der Sternenwelt eindringt und die verschlossenen Pforten des Donnerers sprengt[262]).

Vollends in heidnische Atmosphäre führt uns die Germania des Celtis; sie schildert die Weltschöpfung nach dem bei Boccaccio überlieferten Mythus von Demogorgon, dem Ahnherrn der Götter, in dessen Schoß das Chaos ruht[263]). Diese aus den letzten Zeiten des klassischen Heidentums stammende phantastische Verzerrung des „Demiurgen" paßt vortrefflich in den Dunstkreis von halborientalischer Mythologie und Magie,

womit sich die neue Philosophie des 15. Jahrhunderts nur allzu gern umgab. Weniger absonderlich, aber gleichfalls ganz heidnisch berührt es uns, wenn Celtis in der Widmung seiner Amores die Liebe als kosmisches Prinzip feiert, jene Liebe des Schöpfers zur Kreatur, wie sie Ovid darstellt, jenen Amor, den die Philosophen unter dem Bilde des Feuers, Wassers, Dampfes oder der Luft als Urheber der Welt setzen: „Wir aber nennen ihn den höchsten Gott, der den Menschen aus einem Erdenkloß und Lehm gebildet und ihm und allen lebenden Wesen, auch den Gewächsen und Samen, ja selbst einigen unbelebten Dingen, wie gewissen Steinen und Farben Kraft und Eigenschaft der Liebe eingepflanzt hat, so daß sie infolge einer natürlichen Verwandtschaft und eines stummen inneren Einklangs sich zu vereinigen trachten und sehnen." Durch die Liebe wird das herrliche Kunstwerk des Universums hervorgebracht, haben Städte, Staaten und Reiche ihren Anfang und Bestand. „Zwischen Himmel und Erde besteht eine solche Gemeinschaft wechselseitiger Liebe, daß die Poeten (als Ausdruck hierfür) die Vermählungen der Götter und Göttinnen ersonnen haben." Ganz im Einklang damit schließt Celtis die Amores mit einer Stelle aus den „erotischen Hymnen" des sehr pantheistischen Mystikers Hierotheos[264]).

Diese phantasievolle Betrachtung des Weltganzen hat durch das 16. Jahrhundert mächtig fortgewirkt und nicht nur seltsame Spielereien hervorgerufen, sondern auch den Geist von Philosophen und Entdeckern wie Kopernikus, Bruno und Kepler befruchtet[265]). Alles erschien belebt und in Wechselwirkung verbunden, als höchstes Problem das Verhältnis des Mikrokosmos, des Menschen, zum Makrokosmos. Und gerade hierauf warf nun, ungestört durch vereinzelten Widerspruch, die Astrologie ihr trügerisches verwirrendes Licht. Ihre Herrschaft über die Gemüter war älter als der Zauber der neuen Philosophie, deren mystisch-poetische Richtung überdies in der geheimnisvollen Sternenwelt den herrlichsten Spielraum fand. Kein Wunder, wenn diese von Lichtstrahlen durchzogene, von Dämonen durchwebte, von der Musik der Sphären trunkene Philosophie ihren Bekennern hohen dichterischen Schwung einflößt; es steckt ungleich mehr Poesie in den Schriften eines

Ficino oder Pico, als in zahllosen neuklassischen Versen der poetae laureati, und das Nachklingen dieses enthusiastischen Erstaunens über das Weltschauspiel entzückt uns heute noch in dem Gesicht des Faust, wo

„Himmelskräfte auf- und niedersteigen,
Und sich die goldenen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all das All durchklingen."

Man lese die dichterische Prosa, worin Marsilio Ficino die Sympathie der oberen und unteren Welt, das Herabfließen des Weltodems durch die Himmelsstrahlen in Pflanzen und Gestein, in Körper und Seele des Menschen schildert. „Der Mensch ist ein irdischer Stern in Wolkenhülle, die Gestirne sind himmlische Menschen. — Zum Gesang der himmlischen Geister führen die Sphären ihren harmonischen Reigen; beim Lachen der Gestirne lacht alles, was unter dem Himmel und auf Erden ist. Denn das Licht ist das Lachen des Himmels und entspringt der Freude der himmlischen Geister. Und aus den lachenden Sternen fahren wie aus den Augen göttlicher Wesen die Strahlen freundlich und fröhlich in die Samen aller Dinge, belebend und erzeugend"[266]).

Celtis lebt ganz und gar in solchen Anschauungen. Steine und Kräuter ziehen ihre Kraft aus der Kraft des verwandten Gestirns; die Erde birgt sonnenhafte Keime. „Jedes Ding hat seinen besonderen Strahl, alles Belebte aber übertrifft durch seine Strahlen der menschliche Geist, der den himmlischen Göttern am nächsten steht"[267]). Da nun die Gestirne durch die Mischung ihrer Strahlen die Eigenart der Dinge bestimmen, Körper und Geist verbinden und lösen, steht er nicht an, den an seine „Sphären" gebundenen Geist, von dem die Lebenskraft und Herzbewegung ausgeht, mit einem Uhrwerk zu vergleichen (Od. 2, 11). Neben einer fast grenzenlosen Verherrlichung des Menschen und seiner erhabenen Stellung in der Natur — Ficino nennt ihn einmal den Gott der Tiere, Elemente und Stoffe[268]) — kann sich diese Weltanschauung doch von dem Gefühl der Abhängigkeit nicht losmachen, kehrt sie auch wider Willen immer zur Astrologie zurück. Wie

selbst ein Ficino trotz seiner eignen Polemik gegen die Verkehrtheiten dieser gefährlichen Wissenschaft dem Einfluß der Sterne einen gewissen Spielraum ließ[269]), so entwertet auch Celtis seine wiederholten Ausfälle gegen die Astrologen (Am. 3, 10; Od. 1, 17; Epigr. 4, 6. 64) durch einen Planetenkultus, der uns die Lektüre seiner Gedichte vielfach ganz unleidlich macht. Er kann sich die „sieben Regenten des Menschengeschlechts" nicht oft genug anbringen und bietet alle ihm geläufigen Sternbilder auf, um seiner Person philosophischen Schimmer zu verleihen. Was uns als störender Ballast im Wege liegt, wurde von der Mitwelt als Zierde oder wenigstens als Beweis höherer Bildung geschätzt; jene Zeit der Ephemeriden und Prognostiken, mit den astrologischen Kunstausdrücken wohl vertraut, verstand und liebte solche Anspielungen und sah in den antiken Gottheiten, soweit sie sich mit den Planeten deckten, keineswegs bloße Gebilde des Dichters, sondern sehr reale Mächte. Die Margarita philosophica, eine auf der Höhe ihrer Zeit stehende Enzyklopädie, ist allerdings der Astrologie feindlich, weiß sich aber nicht anders zu helfen, als indem sie das unleugbar häufige Zutreffen der Vorhersagungen auf Rechnung böser Geister setzt[270]).

Einen willkommenen Einblick in das alltägliche Eingreifen des herrschenden Wahns gewähren uns gerade die Gedichte des Celtis. Gleich in der ersten Elegie der Amores erhalten wir seine genaue Nativität; ebenso berührt das Widmungsgedicht seiner Erstlingsschrift (ars versificandi) die Nativität des Herzogs Friedrich von Sachsen. Bei seiner Dichterkrönung (18. April 1487) vermerkt er die Konstellation sorgfältig bis auf die Sekunden. Auch der Freundin Elsula wird ein Horoskop in Distichen nicht erspart; nach seinem Zusammenstoß mit den Straßenräubern klagt er sich selbst an, er habe, ohne auf die ungünstige Konstellation zu achten, die Reise angetreten (Am. 2, 12). Dafür richtet er sich beim Aderlassen pünktlich nach der Konjunktur (Am. 3, 12). Die genaue Aufzählung der Sternbilder, die bei dem tragikomischen Ausgang eines verliebten Abenteurers auf den Flüchtigen herabsehen, ist natürlich nicht ernst gemeint (Am. 3, 5). In den Planeten und den Zeichen des Tierkreises steckt zugleich die unvermeidliche

Zahlenmystik und auch ihr hat Celtis mehr als sattsam gehuldigt. Er feiert zu Ehren der Siebenzahl die Planeten, die Schöpfungstage, die griechischen Weisen und die römischen Hügel, die Weltwunder und die deutschen Kurfürsten, kurz alle „Siebener", die sich irgendwo auftreiben lassen[271]). Ganz pedantisch entwickelt zeigen dieses Zahlenspiel die Amores, deren vier Bücher die heilige Vierzahl in ihrer neunfachen Äußerung darstellen, in den Jahres- und Tageszeiten, den Lebensaltern, Winden, Komplexionen, Tierkreisbildern, Temperamenten, Elementen und Farben. Entsprechend den vier Regionen Deutschlands, erfindet er zu seinen drei wirklichen Geliebten noch eine vierte. Man darf aber nicht glauben, daß er die Dreizahl darüber vernachlässigt; ich erinnere nur an die dreifache Philosophie, die drei Sprachen, die drei Namen, die drei Sterne in seinem Wappen[272]). Es wird kein bloßer Zufall sein, daß die drei Klassen des Wiener Dichterkollegs (1505) je vier Alumnen zählen; eine Inschrift der Donaugesellschaft verzeichnet die zwölf Mitglieder mit der Schlußbemerkung: Musae novem, Charites tres[273]).

Wenn wir diese „Platoniker" mit ihren Wunderlichkeiten über die Superstition der großen Masse vornehm den Stab brechen sehen, können wir uns eines Lächelns nicht erwehren. Aber ihre eigene Befangenheit in der allgemeinen Wundersucht hat auch eine furchtbar ernste Seite. Es ist zweifellos, daß die heraufziehende entsetzliche Epidemie des Hexenwahns von seiten des Humanismus nicht ernsthaft bekämpft, im Gegenteil sogar befördert worden ist. Die bedenklichen Anknüpfungspunkte, die in dem erneuerten Ansehen des antiken Wunder- und Zauberwesens lagen, sind leicht zu erkennen; weitaus die größte Gefahr barg aber die systematische Phantastik und eifrig gepflegte Dämonenlehre der modernen Philosophie.

Der Neuplatonismus, der einst den Todeskampf der antiken Religionen mit seinen Geisterschwärmen umgeben hatte[274]), verleugnete auch jetzt bei seiner Wiedergeburt diesen dämonistischen und magischen Charakter keineswegs. „Wird die Welt einmal als Totalorganismus erkannt, in dem alles im innigsten Zusammenhange steht, so wird sie von der jugendlichen Phantasie leicht in einen Zaubergarten verwandelt, in dem

jedes Wesen, ein Mittelpunkt und Werkzeug wunderbarer Kräfte, auf alle anderen wirkt"[275]). Wie sollte ein System, das allüberall überirdische Kräfte in die Ferne wirken und in alle Erscheinungen unseres Daseins eine wohlorganisierte Geisterwelt hereinragen sah, wie sollten diese träumenden Magier, Kabbalisten und Alchymisten den furchtbaren, alles betäubenden Traum des Hexenglaubens beschwören? Wenn Marsilio Ficino die ganze Atmosphäre von lauernden Dämonen wimmeln läßt, von Buhlteufeln erzählt, die wunderbare Kraft gewisser Steine, Bilder und Zaubersprüche anerkennt[276]), so sind das Anschauungen, die jedenfalls mit den wüsten Phantasien der Hexenmeister vortrefflich übereinstimmen. Ein Neffe des großen Pico, Giovanni Francesco von Mirandola, schreibt bereits einen eleganten Dialog „Die Hexe", um die gebildeten Ungläubigen in klassischer Form zu bekehren; er meint, eher als an die Existenz der Hexen, die ja schon das Altertum bezeuge, könnte man an der Entdeckung von Amerika zweifeln[277]). In Deutschland, wo z. B. Heinrich Bebel die Waffe der Latinität gegen die unglücklichen Hexen richtete[278]), ist der hervorragendste humanistische Hexenfeind jener Freund des Celtis, Trithemius, dessen Denken „von dem Glauben an Zauberei vollständig beherrscht" war, und der, selbst ein leidenschaftlicher Geheimkünstler, die Zweifel des Kaisers Maximilian durch streng wissenschaftliche Belegung der maleficia zu zerstreuen suchte. „Dieselbe Wahrnehmung" urteilt der Geschichtschreiber dieser Verirrung, „bietet sich uns so ziemlich bei allen Repräsentanten des Kulturlebens jener Zeit dar"[279]). War doch sogar der große Skeptiker Erasmus keine Ausnahme! Die Verwertung des antiken Beweismaterials für die modernen Teufelsphantasien begegnet uns bereits in Schriften des 15. Jahrhunderts[280]); später bildet das Rüstzeug humanistischer Gelehrsamkeit eine unentbehrliche Ergänzung der von der Theologie gelieferten Waffen und die Autorität Platons und seiner Jünger wird sogar zugunsten der Folter und des Scheiterhaufens mißbraucht[281]). So muß diese platonisierende Bewegung der Geister dem Höchsten wie dem Abscheulichsten dienen, nicht nur einen Rafael und Kopernikus begeistern, sondern auch zur Beschönigung namenloser Greuel die Hand bieten.

Daß die Stellung des Celtis zum Wunderbaren eine schwankende war, kann nach dem bisher Gesagten nicht auffallen. Die inneren Widersprüche der Zeit kämpften auch in seiner Brust, ohne daß es zu einer endlichen Entscheidung kam. Auf die Mischung von Kritik und Leichtgläubigkeit in seiner Naturbetrachtung wurde bereits hingewiesen. So findet er für die jahrelange Nahrungslosigkeit des Nikolaus von der Flüe eine natürliche Ursache (Am. 3, 13), ohne sie bestimmt behaupten zu wollen; auch die viel berufenen Mißgeburten sucht er nach seiner Weise natürlich, aus einer besonderen Einwirkung der Gestirne zu erklären (Epigr. 4, 14), während er den ölschwitzenden Brustknochen der heiligen Walpurgis ohne kritische Bemerkungen feiert (Od. 2, 30). Seine Verurteilung der Astrologen und Kabbalisten, der Alchimisten, Punktierer und Magier jeder Art, dieser „Verräter an Gott und der Natur", klingt entschieden genug; er beklagt das Überhandnehmen dieses Unwesens in Deutschland[282]), verhöhnt das aurum potabile, den Stein der Weisen, das „wundertätige Wort", bekanntlich Reuchlins besondere Liebhaberei. Den Chiromanten fragt er, warum man denn nur aus den Händen und nicht auch aus den Füßen wahrsagen könne[283]). Jedenfalls war er trotz seiner Verehrung der Gestirne und der heiligen Zahlen von einer ernsthaften Verfolgung solcher Abwege, die einen Pico, Reuchlin, Trithemius ganz gefangen nahmen, weit entfernt; ein gewisser Grad von Nüchternheit bewahrte unseren Poeten vor den Verirrungen jener mystisch angelegten Naturen, wie er ja auch trotz seines Glaubens an die platonische Weltbeseelung sich mit den Dämonen so gut wie gar nicht eingelassen hat. Auch seine Äußerungen über Zauberwesen und Hexerei zeigen diese Reaktion des gesunden Menschenverstandes gegen allzu starke Zumutungen. Celtis spricht wohl ein paar Mal von der magischen Kraft gewisser Edelsteine und Gemmen in Liebessachen (Epigr. 1, 11. 23), aber ob im Ernste, ist schwer zu entscheiden; die Beschwörungsszene vollends, die mit der Entlarvung des sehr körperlichen Gespenstes schließt (Am. 1, 14), und die Hexenkünste, deren sich Barbara rühmt (Am. 4, 10), sind offenbar rein poetisch gemeint und wiederholen einfach klassische Er-

innerungen. Ernsthaft äußert er sich dagegen in der Ode an den Bamberger „Philosophen" und Alchimisten Johannes Melber (Od. 3, 19), der ihn über seine Ansicht von der Magie und Hexerei befragt und sich auf die Zeugnisse der magischen Literatur wie des aufgeregten Volkes berufen hatte; die Luftfahrten und das Wettermachen der Hexen werden dabei ausdrücklich erwähnt. Celtis antwortet nun auf die „gelehrte und anmutige" Auseinandersetzung des Freundes: „ich will dir alles aufs Wort glauben, sobald Du mich durch eigenen Augenschein überzeugst, bitte aber mir nicht vorher Sand in die Augen zu streuen." Diese Antwort stimmt ganz gut zu der leichten Ironie, womit die Erzählungen der Bauern und Melbers eifrige Goldmacherei berührt werden. Auch in seiner Beschreibung von Nürnberg erwähnt Celtis die Bestrafung der Weiber, die sich der Liebestränke bedienen oder „der Zauberei oder des Aberglaubens verdächtig geworden sind." Er kann die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die grausamsten Strafen diese wie andere Verbrechen nicht aus der Welt geschafft oder nur verringert haben, wie ihm überhaupt die allzuscharfe Kriminaljustiz der Reichsstadt Grausen erregt. Daß man nicht das gelindere Mittel des Giftbechers anwendet, scheint ihm nur aus der „deutschen Einfalt" erklärlich[284]). Diese in jener harten Zeit unendlich seltene Regung der Menschlichkeit sticht wohltuend ab von der Verbissenheit, womit ein Trithemius oder Bebel nach dem Scheiterhaufen schreien, und ehrt den Celtis nicht minder als seine Skepsis gegenüber dem Bock und Besenstiel.

Skeptisch bleibt aber der philosophische Wanderer auch, wenn er das Gebiet der höchsten Fragen betritt. Gibt es einen Gott? Sind wir frei? Sind wir unsterblich? Schon das häufige Aufwerfen dieser Fragen spricht für die Stärke des Zweifels. Zuweilen sucht sich der Dichter zum Schöpfer und Herrn der Gestirne und des Fatums zu erheben[285]), aber es ist ein Suchen ohne Finden und es ist ein unbekannter Gott, der sich vielleicht mit der Weltseele oder mit dem platonischen Eros identifiziert und die irdischen Dinge wahrscheinlich ganz den Sternen, dem Schicksal oder dem Zufall überläßt. „Quält sich Gott in den Weltkörper eingeschlossen, oder hat er sich

frei von seinem Werke zurückgezogen, so daß alles vom Zufall abhängt und Schicksal und Gott blind dahintaumeln?" (Am. 4, 4). Er kommt nicht darüber ins Reine, „ob die Natur oder ob Gott die Weltregierung führt." Höchst bezeichnend ist das Gebet, womit sein carmen saeculare, eine Anrufung der Planeten und des Tierkreises zum Beginn des neuen Jahrhunderts, schließt. „Du, in dem die wandelnden Gestirne des Himmels ruhen und alles, was auf Erden ist, neige unseren Bitten gütig dein Ohr. Deinen Namen und Deine Macht vermögen wir nicht zu erkennen; wer Du auch seist, nimm Dich freundlich Deutschlands an, wo Dir in den Städten zahlreiche Altäre dampfen."

Natürlich gab schon das Hängen am Einfluß der Gestirne dem ganzen Denken eine starke Neigung zum Determinismus, für dessen Macht die massenhaften Verteidigungen der Willensfreiheit aus jener Periode Zeugnis ablegen; damit steht der Zweifel an einer ewigen Vergeltung, dem wir auch bei Celtis begegnen (Am. 3, 12), in engster Verbindung. In seiner Ungewißheit über Zweck und Ziel des Universums wendet er sich an Phöbus, der ihm den Dichtergenius verliehen hat und mit seinen leuchtenden Genossen das Fatum lenkt; er möchte erfahren, ob die scheidende Seele sich zu den Sternen erhebt oder wiedergeboren wird oder völliger Vernichtung anheimfällt (Od. 1, 29). Er sieht der erlöschenden Flamme zu, die in die „unterscheidungslose Masse" der Materie zurückkehrt, um künftig neu erweckt zu werden; er betrachtet den Abendnebel, der aufsteigt und verschwindet (Od. 1, 8. 20). Erwartet uns Lohn und Strafe, oder „kehrt das Nichts in Nichts zurück?" (Epigr. 1, 6). Dieses Hin- und Herschwanken zwischen dem Wegwerfen aller Tradition und der christlichen Angewöhnung findet einen besonders schlagenden Ausdruck in einer Ode des Benediktiners Chelidonius, der ein begeisterter Verehrer des Celtis war. Der humanistische Mönch kommt darin zu dem wenig christlichen Schluß, man müsse das Böse fliehen, auch wenn es keine Hölle gäbe, die Tugend üben, auch wenn es keinen Gott gäbe[286]). Übrigens entsprach dem ruhmliebenden Humanismus mehr als Seelenwanderung oder völliges Nichtsein die stolze Anschauung,

„daß jeder Geist, der vom Körper scheidet, zu seinem Stern zurückkehrt" (Am. 3, 2. 14). In diesem poetischen Gedanken, der auch bei christlichen Humanisten Gnade fand, konnten sich der gebildete Sohn der Kirche und der neuklassische Heide begegnen, konnte sich der Kampf zweier Weltanschauungen in der Brust des einzelnen beruhigen. Die schönste Verklärung des unbesiegbaren astrologischen Zuges nach den Sternen, die hoch droben „im blauen Ozean des Himmels als die wahren seligen Inseln schwimmen"[287]).

Diese Studie zum Bild des „Erzhumanisten" darf nicht beiseite gelegt werden, ohne nochmals auf sein Verhältnis zu Kirche und Staat zurückzukommen. Wie stellt sich der Philosoph zu der religiösen und nationalen Bewegung seiner Zeit? Beide Fragen gehören zusammen. Celtis hat die Reformation nicht mehr erlebt, er stand jedoch schon zu Lebzeiten im Rufe eines schlechten Christen und wurde nachmals als Leugner verschiedener Dogmen von Flacius Illyricus in den Katalog der Wahrheitszeugen, von der spanischen Inquisition auf den Index gesetzt. Dagegen ist von katholischer Seite wiederholt seine Rechtgläubigkeit in Schutz genommen worden[288]). In Wahrheit dürfen weder die alte Kirche noch das neue Evangelium Anspruch auf einen Mann erheben, der von ganzem Herzen nur Humanist und deutscher Patriot gewesen ist.

Daß bei Celtis von strengem Kirchentum gar nicht die Rede sein kann, ergibt sich zur vollen Genüge aus den mitgeteilten Proben seines Philosophierens. Nun lassen sich freilich aus seinem Leben wie aus seinen Werken auch zahlreiche Äußerungen anführen, die wenigstens eine gewisse Anhänglichkeit an die anerzogene Religion bekunden. Er hat in seinen Gedichten zeitweise Gott und die Heiligen bedacht, in seiner Krankheit sich der Mutter Gottes verlobt und die versprochene Wallfahrt nach Altötting pünktlich abgetragen; sein Testament läßt gleichfalls nichts zu wünschen übrig und er soll nach dem Zeugnis der Freunde als frommer Christ gestorben sein[289]). Der eifrige Marienkultus, in dem sich der sonst so zynische Dichter gefällt, macht in der Tat den Eindruck der Aufrichtigkeit; in dem Streit über die unbefleckte Empfängnis nahm er wie fast alle deutschen Humanisten Partei

gegen die madonnenfeindlichen Dominikaner. All das vermag jedoch die gar zu häufigen und ungescheuten Auslassungen einer entschieden unchristlichen Skepsis nicht aufzuwiegen, deren Entdeckungsfahrten für den unsteten Dichterphilosophen gewiß viel stärkeren Reiz hatten als die ausgetretenen Bahnen einer klassisch maskierten Kirchlichkeit. Übrigens ist dieser nie gelöste Widerspruch, dieses unklare Nebeneinander des Christlichen und Heidnischen ein Grundzug der Renaissancekultur[290]); indem sich die einzelnen nach ihrer Eigenart mit dem unabweisbaren Problem abzufinden suchen, entsteht eine Fülle von Nüancierungen. Ein förmlicher Bruch mit Christentum oder Kirche läßt sich selbst bei den frivolsten italienischen Humanisten kaum nachweisen, aber um so verbreiteter war jenseits der Alpen die Kunst, als Freidenker mit der Kirche auf gutem Fuße zu stehen. Als ein solcher Halbheide dachte und lebte auch Celtis, dessen Weltanschauung Janssen ganz zutreffend als eine „völlig antik-naturalistische" bezeichnet[291]). Freilich zollt er in der Ingolstädter Antrittsrede dem Grundsatz Beifall, daß die tiefsten Wahrheiten sich stets unter einem nur den Eingeweihten durchsichtigen Schleier bergen müßten; „denn wenn die Masse gewisse Geheimnisse so begreifen würde, wie wir Philosophen, dann wäre sie gar nicht mehr im Zaume zu halten"[292]). Diese esoterische Absonderung von den Unberufenen, wie sie auch Mutian seinen Jüngern empfahl, ließ sich mit äußerlicher Anbequemung an das herrschende Kirchentum ganz wohl vereinigen; nehmen wir seine christlichen Gelegenheitsgedichte und frommen Anwandlungen hinzu, so bekommen wir von der Religiösität des Celtis ein Bild, das an die landläufige Haltlosigkeit der italienischen Humanisten, aber keineswegs an die Seelenkämpfe der deutschen Reformatoren gemahnt. Heidnisch gelebt und christlich gestorben, so hielten es gar viele Vertreter der neuklassischen Kultur.

Trotzdem ist Celtis von der religiösen Gärung seiner Nation berührt worden; schon sein deutscher Patriotismus hinderte ihn, sich mit einer vornehmen Skepsis zufrieden zu geben, die im Angesicht des Todes vor den tiefer haftenden Jugendeindrücken das Feld räumte. Im Kampfe gegen die geist-

liche Fremdherrschaft tritt der moderne Philosoph an die Seite der von ganz anderen Empfindungen bewegten Reformfreunde; die Lust am Verneinen verwandelt sich in hellen Zorn und neben dem zynischen Spott wird auch der heilige Eifer des Patrioten laut. Angriffe auf die Verderbtheit des Klerus, namentlich der Mönche waren längst an der Tagesordnung; wenn die Humanisten dieses Kapitel mit großer Vorliebe behandelten, dürfen wir doch nicht vergessen, daß ihnen sowohl die schärfste Selbstkritik in den Reihen der Hierarchie als auch die derben Ausfälle der weltlichen Literatur tüchtig vorgearbeitet hatten und zur Seite gingen. Celtis kann nun allerdings einen Ehrenplatz unter den emsigsten Pfaffenfeinden beanspruchen; bei jeder Gelegenheit oder auch ohne besonderen Anlaß schlägt er auf die „Geschorenen", die „stinkenden Kutten", die „dunkeln Nachtgespenster", deren Habsucht, Wollust, Gefräßigkeit und Bildungshaß mit den schwärzesten Farben gemalt werden. Kein Weib ist vor ihnen sicher; Beichtstuhl und Wallfahrt sind ihnen gut, dafür Gelegenheit zu machen, und „sie fressen die Sünden des Volks", um die erschwindelten Gelder der Venus und dem Bacchus zu opfern. Manchmal begnügt er sich mit leichtem Spotte, so wenn er die Fragen aufwirft, warum es regnet, wenn die Mönche reisen, warum die Mönche so fett werden, warum sie den Becher mit beiden Händen fassen (Epigr. 3, 80. 81. 109; 4, 3). Aber meist fällt er über diese verhaßten Heuchler und „Vogelscheuchen", diese Wölfe im Schafspelz und verkappten Höllenhunde mit wahrem Ingrimm her. Auch die Nonnen gehen nicht leer aus; sie vollführen mit ihrem Psalmodieren ein Geplärr wie die Kuh auf dem Markte und da sie nicht lateinisch verstehen, haben sie Zeit an ihre Liebhaber zu denken (Am. 3, 9). Vollends der Zölibat, aus dem die ungezählte Schar von frechen Priesterbastarden erwächst. Der „heilige Vater" gebraucht sein „geweihtes Geld" erst, um die Gunst der Frauen zu erkaufen, dann, um seine Nachkommenschaft, die „Enkel des Höchsten", zu legitimieren (Am. 2, 6).

Bei aller Bitterkeit geht diese Kritik der verdorbenen Hierarchie nicht eigentlich über das hinaus, was wir bei den ent-

schieden kirchlichen Humanisten oder bei den geistlichen Strafpredigern selbst zu hören bekommen; sogar die Aufhebung des Zölibats hatten im 15. Jahrhundert manche unzweifelhafte Söhne der Kirche zu empfehlen gewagt. Bedenklicher sind schon ein paar Anekdoten, worin der Exorzismus und das Zeichen des Kreuzes lächerlich gemacht werden (Epigr. 2, 41; 4, 17). Und wenn Celtis die christliche Entsagung offen verspottet, Keuschheit und Fasten als wertlos und töricht hinstellt, so läßt sich mindestens das Vorhandensein völlig heidnischer Stimmungen bei unserem Dichter nicht leugnen. Wie verlacht er einmal die Höllenstrafen mit ihrer Hitze, Kälte und handgreiflichen Finsternis! „Das wollen wir für Erfindungen der faulen Pfaffen halten, womit sie den blinden Sinn des Pöbels regieren." (Am. 3, 12.) Solche Ausfälle auf Grundlehren des Christentums sind freilich nichts weniger als reformatorisch; Luthers Kampf für das niedergetretene Recht der Natur steht doch auf anderem Boden als der Spott des ehefeindlichen Humanisten. Manchmal spricht aber Celtis unleugbar wie der rechte Vorläufer eines Ulrich von Hutten. So wenn er auf die Priester kommt, die ihre heilige Wissenschaft nicht gemein lassen werden. „Aber jetzt gibt es in Deutschland so viel gedruckte Bücher, daß in jedem Wirtshaus die heiligen Schriften zu finden sind. Alles wandert zum Drucker; es gibt keine Geheimnisse mehr und wir wissen, was Jupiter droben im Himmel und Pluto unter der Erde treibt" (Am. 3, 9). Vor allem ist er unermüdlich, seine Satire gegen den Ablaß zu richten, gegen die „lateinischen Götter", die als Handelsreisende im Norden Geschäfte machen (Epigr. 1, 51). Geld regiert die Welt, sogar die Unterwelt; der Himmel ist käuflich[293]), was will man mehr? Mit Geld kannst du Vater und Mutter, Gattin und Freunde aus der Unterwelt erlösen. Die Rechte der Furien und Höllenrichter sind aufgehoben; wenn man gegen den Türken so weiter steuert, gibt es nächstens keine Sünde mehr auf der Welt. Wie hübsch wäre es, wenn Tantalus und Sisyphus bei dieser Gelegenheit auch einmal loskämen!

O qualis facies et quae mutatio Romae,
Vendidit haec quondam corpora, nunc animas.

Die Überlegenheit des Humanisten über christliche Entsagungsfreudigkeit ist pagomistisch, seine Polemik gegen kirchliche Mißbräuche deutsch-patriotisch. Quelle und Sitz aller Korruption ist ihm die „gottlose Roma", die sein allzu geduldiges Vaterland durch den Ablaßschwindel, die Kurtisanen, die päpstliche Rota, die menses papales ausbeutet. „In deutschen Landen herrscht wohl der Kaiser, aber der lateinische Hirt hat die Weiden im Alleinbesitz. Wann wird Germania ihre alte Kraft wiederfinden und das fremde Joch abschütteln?" Er verkehrt den Namen des achten Innozenz in Nocens; er verhöhnt die Maskulina auf a wie Papa, Catilina und andere als hermaphroditisch[294]). Mit diesen humanistischen Spielereien verbindet sich aber der volkstümliche Glaube an den kaiserlichen Reformator und Züchtiger der römischen Hierarchie, jener Glaube, der unter der stetigen Einwirkung joachitischer und anderer Prophezeiungen erwachsen und durch das steigende Ansehen der Astrologie nur noch gefestigt worden war. Kein Wunder, wenn die Hoffnungen, die selbst an die Person eines Sigmund und Friedrich III. sich hefteten, dem ritterlichen Maximilian entgegenkamen. Auch Celtis hält ihn für das auserlesene Werkzeug einer gründlichen Umgestaltung. „Er wird den elenden Künsten der Pfaffen ein Ende machen, den Einklang zwischen Religion und Sitte herstellen, Rom reinigen" (Od. 3, 25). Dabei wird die „große Konjunktion" nicht übersehen, die dem Papst und allen Bischofsmützen Verderben bringen soll (Epigr. 4, 5). Mit dem Jubeljahr 1500 bricht das neue goldene Zeitalter an.

Diese goldene Zeit müßte freilich nach den Wünschen des phantasievollen Humanisten ein unerhörtes Wunder vollbringen, nämlich eine höchst verfeinerte Geistesbildung mit gründlicher Vereinfachung der materiellen Kultur, griechische Poesie und Philosophie mit germanischen Urzuständen vereinigen. Hier fällt das merkwürdige Traumleben des Humanismus durch den Gegensatz der umgebenden Wirklichkeit besonders stark in die Augen. Ursprünglich war der lebendige Patriotismus, dessen sich die große Mehrzahl unserer Humanisten rühmen durfte, durch den beleidigenden Hochmut ihrer italienischen Lehrer und Vorbilder geweckt worden. Der deutsche

Gelehrte mochte wohl gelegentlich seine barbarische Herkunft bedauern, seine angeborene Schwerfälligkeit entschuldigen, seine neues Weltbürgertum betonen; im Grunde empfand auch er mit seinen ungelehrten Landsleuten die sichere Überlegenheit des italienischen Wesens als Geringschätzung, und je fester er sich von der Entwicklungsfähigkeit seiner Nation überzeugte, deren unanfechtbares Zeugnis ja seine eigenen Leistungen waren, desto besser behagte ihm die althergebrachte Ansicht, die Welschen seien ein Volk von herzlosen Betrügern und Wüstlingen. Freilich konnte weder der deutsche Patriotismus noch die humanistische Ehrfurcht vor dem Altertum in den nationalen Zuständen der Gegenwart volle Befriedigung finden; so mußte man, um der unabläßigen Berufung der Italiener auf ihre römischen Ahnen etwas entgegen zu halten, auf die verdunkelten Ruhmestitel der eigenen Vorfahren, der alten Germanen, zurückgreifen. Dieses Motiv hat gewiß vor anderen zu jenen Forschungen angeregt, deren glänzendes Resultat die Grundlegung einer deutschen Geschichts- und Altertumskunde und deren bedeutendste Erstlingsfrüchte die Roswitha und der Ligurinus waren. Celtis verdanken wir ja auch die älteste deutsche Ausgabe der taciteischen Germania und die Auffindung der tabula Peutingeriana. Seine Hauptprojekte aber, die Germania illustrata und das Epos Theodoriceis, sind nicht zur Ausführung gekommen. Von dem poetischen Hauch der alten Dietrichssage wäre freilich zweifellos in der geplanten „deutschen Äneis" nichts zu spüren gewesen. Denn die Humanisten, weit entfernt davon, für die Volksbücher „von Tristan und Dietrich von Bern und den alten Recken" ein Herz zu haben, gingen ja eben darauf aus, durch die Wahrheit der Geschichte die „Fabeln" zu verdrängen.

Da ergibt sich nun das seltsame Schauspiel, daß die Wahrheit der Geschichte ihren eifrigen Aposteln hier und dort doch nicht genügte und erst recht zur tendenziösen Fabel verzerrt wurde, als deren unübertroffenes Muster die von Trithemius zusammengelogene Geschichte der alten Franken dasteht. Aber auch Celtis, der vertraute Freund des erfinderischen Abtes, hat es nicht verschmäht, die Schilderung der Germanen bei Cäsar und Tacitus frei zu ergänzen. Beide legen das Haupt-

gewicht auf die alte nationale Religion, mit dem Unterschied, daß Trithemius seine Lust am Zauberwesen hereinspielen läßt[295]), während Celtis diese historischen Phantasien mit seinem modernen Haß gegen das römische Pfaffentum in Einklang setzt. Mit besonderer Liebe schildert er das segensreiche Wirken der Druiden, „einer Art von griechisch lebenden Philosophen", die, von Tiberius aus Gallien verjagt, zu den Germanen übergesiedelt seien[296]). Sie bringen dem noch im Naturzustand lebenden Volk mit dem Monotheismus Ehe, Sondereigentum, Ackerbau und Viehzucht. Der Dienst des „teutonischen Gottes" kannte nur das Heiligtum des Waldes und den Schatten der alten Eichen. Celtis will sogar an einer Klosterkirche des Fichtelgebirges riesige Steinbilder dieser Druiden, mit langem Bart, Tasche und Stab, nach Art der Zyniker, entdeckt haben[297]). Denn er wirft sie ganz unbefangen mit den ersten Verkündigern des Christentums und den Stiftern der Klöster zusammen und erklärt die Christianisierung Deutschlands unter den Karolingern und Ottonen einfach für eine Fortsetzung des von den früheren Druiden begonnenen Werks. Klassische Reminiszenzen, Erinnerungen an die britischen und gallischen Missionare, Analogien des Pythagoreismus und des christlichen Mönchtums sind hier wunderlich verquickt[298]). Und an dieses selbstgeschaffene Bild hängt sich der Haß gegen die „fremden Götter" der Italiener. „Der deutsche Gott forderte keinen Zins von Käse und Eiern und verkaufte keine Butter" [299]).

Hier berührt sich wieder die humanistische mit der wirklichen Welt. Ähnliche Sprünge und Widersprüche sind bei der Behandlung politischer und wirtschaftlicher Fragen leicht aufzuweisen. Es verschlägt dem Dichter nichts, die deutsche Kultur aus Gallien abzuleiten oder sich und seine fränkischen Landsleute mit der Herkunft von griechischen Kolonisten auszustatten. Er behauptet geradezu, Reste von griechischer Sprache und Tracht hätten sich in Würzburg, der „Stadt des Erebos", bis auf den heutigen Tag erhalten und noch stünden vor der Kirche die Bilder des Mars und der Pallas[300]). Wenn Trithemius die Verwandtschaft der altfränkischen Sprache mit der griechischen betont, so weiß Celtis von dem griechischen Alphabet der Germanen zu erzählen[301]). Aber dieser lateinisch

redende „Hellene", der sich seiner Muttersprache allenfalls in Vorlesungen, niemals aber im literarischen Verkehr bediente, sucht trotzdem seinesgleichen als feuriger Patriot. Deutschlands alter Ruhm und große Zukunft schweben ihm stets auf den Lippen und als Kämpe seiner „unbesiegten" Nation greift er ihre welschen Verächter mit einer fast ermüdenden Beharrlichkeit an. Vor allem reizt ihn natürlich der Hochmut der italienischen Gelehrten; er lebt wie sein Lehrer Agricola der festen Zuversicht, Deutschland werde bald den Welschen ihre Herrschaft im Reich der Geister entrissen haben. Künftig, meint er, würden nicht mehr die deutschen Juristen und Mediziner über die Alpen gehen, sondern umgekehrt die Italiener, wenn sie etwas lernen wollten, auf die deutschen Hochschulen angewiesen sein, ja sogar die Überlegenheit der deutschen Poeten anerkennen müssen. Für seine Person schwelgt er förmlich in dem eingewurzelten Haß zwischen Deutschland und Italien, den er als ein unabänderliches Verhängnis bezeichnet; „hätte uns nicht die Natur selbst durch die himmelhohen Gipfel der Alpen getrennt, so würde der gegenseitige Vernichtungskrieg kein Ende finden." Freilich ist sein Slawenhaß nicht geringer; überhaupt lebt er ganz in den alten Anschauungen von der Machtsphäre des heiligen Reichs und kann sich nicht beruhigen, daß Italien und Frankreich die Kaiserherrschaft abgeschüttelt haben, daß die Mündungen deutscher Flüsse und „der Schlüssel des Ozeans" in dänischen und slawischen Händen, daß Polen und Schlesien, Mähren und Siebenbürgen dem Reich entfremdet sind, daß im Herzen von Deutschland ein ketzerisches Reich „fremder Zunge" bestehen darf. Der Übermut der „stolzen Krämer" in Venedig, dem nachmals Hutten so grimmig zu Leibe gegangen ist, entlockte schon dem Celtis ein paar trotzige Epigramme. Die Schweizer kommen dagegen besser weg; sie werden sogar als das einzige freie Volk in Deutschland gerühmt[302]). Am liebsten richtet sich der patriotische Zorn des Dichters immer gegen Italien; er kann nicht aufhören, den heutigen Römern triumphierend vorzuhalten, daß ihre Roma nur noch ein Trümmerhaufen, sie selbst kläglich entartet seien; noch ein Jahrhundert, und der römische Name werde kaum mehr gehört werden[303]).

Es hat etwas Rührendes, wie die Humanisten sich und ihrem Volk den Glauben an Deutschlands schönere Zukunft verkündigen. Nicht selten reißt sie ihr Enthusiasmus zu wahrhaft komischen Behauptungen hin, so wenn ein biederer Schulmeister aus Sindelfingen bemerkt haben will, daß bereits in Schwaben allein mehr klassisch gebildete Männer zu finden seien als in ganz Italien[304]), oder wenn Celtis der Vierteilung Frankreichs und der Dreiteilung Spaniens die deutsche Einheit gegenüberstellt (quod una Germania et unum eius imperium, Epigr. 3, 25). Fand doch sogar das „sonnige" Klima unseres Vaterlandes seine Lobredner! Näher der Wirklichkeit kommt die Schilderung der Deutschen in der kurzen Germania generalis, wo Celtis neben dem stehenden Lob der deutschen Religiosität und Wahrheitsliebe die Kraftnatur seiner Landsleute und ihre Betätigung im Reiten, Jagen, Turnieren mit Selbstgefühl hervorhebt; auch die deutsche Sprache erscheint ihm hier als durchaus männlich und martialisch in milderem Licht. Daß aber zugleich die Deutschen jetzt höhere Gesittung besitzen als in der rauhen Urzeit, schreibt er kosmischen Veränderungen zu:

foedaque secula
commutata nitent per vaga sidera.

Über alle Erfindungen des Altertums[305]) stellt er die neue Kunst des Bücherdrucks; der schlichte Mainzer Bürger kann sich wohl mit Dädalos und Kekrops messen. „Alles kommt jetzt ans Licht, was Griechen und Lateiner verfaßt haben, was am Nil und am Euphrat entstanden ist. Der Himmel ist erschlossen, die Erde durchforscht und was in den vier Weltgegenden besteht, kommt ans Licht durch die deutsche Kunst, die mit gedruckten Buchstaben zu schreiben gelehrt hat"[306]). Daß Celtis auch die Blüte der Malerei und Musik nicht übersehen hat, wurde früher berührt. Das eigentliche Lebenselement dieser neuen Kultur ist ihm natürlich die Beschäftigung mit dem klassischen Altertum.

Trotzdem dürfen wir die Humanisten nicht als rein optimistische Gegner jener herben Kritik bezeichnen, die damals neben den kirchlichen Schäden auch die politischen, wirtschaftlichen und sittlichen Gebrechen der Nation ans Licht zog. In

ihren meist nur gelegentlichen Auslassungen liegen, obwohl die ethische Betrachtung ungebührlich überwiegt und die staatsrechtlichen Doktrinen des Mittelalters noch mächtig sind, doch manche Ansätze zu einer wirklichen Staatswissenschaft. Zu politischen Fragen gegenüber halten sich allerdings die deutschen Humanisten meist sehr im allgemeinen; fast durchschnittlich sind sie gut kaiserlich gesinnt und knüpfen die ausschweifendsten Hoffnungen an die Person ihres Gönners Maximilian, dieses modernen Herkules und Bacchus. Das uralte Thema der deutschen Uneinigkeit, der selbstmörderischen Bürgerkriege erweckt fast nur poetische Klagen, selten eine ernsthafte Erwägung der Abhilfe; so faßt z. B. Wimpheling die Rechte des „Senats" mehr ins Auge, im Gegensatz zu der vorherrschenden Parteinahme für den König, während Coccinius den verderblichen Partikularismus der Reichsstände geißelt und den deutschen Fürsten die Notwendigkeit einer starken finanziellen und militärischen Grundlage der Reichsgewalt klarzumachen sucht[307]). Häufiger als mit solchen Fragen beschäftigen sich die Humanisten mit der Stellung der Fürsten und des Adels zu der neuen Geisteskultur und hier lautet trotz ausschweifender Verherrlichung einzelner vornehmer Gönner das Gesamturteil ungünstig; auch Celtis stimmt in das Klagelied über die Verständnislosigkeit der deutschen Herren ein, an deren Höfen der Poet höchstens zum Gespött diene. Dafür, meint er, werde die Muse diesen Fürsten das Geschenk des Nachruhms vorenthalten; in seinen Epigrammen konnte er sich nicht enthalten, dem weibersüchtigen Herzog Georg von Baiern ein wenig schmeichelhaftes Denkmal zu setzen und selbst seinem verehrten Maximilian mit Auswanderung zu drohen, wenn ihm der gebührende Lohn nicht zuteil werde[308]). Solche sehr persönliche Stimmungen der erregbaren Gelehrten konnten freilich bei guter Behandlung auch in das Gegenteil umschlagen und hatten mit politischen Anschauungen nichts zu tun, aber es ist doch bedeutsam, wenn Celtis in seiner Ingolstädter Antrittsrede diese Verhältnisse mit schonungsloser Offenheit zur Sprache bringt. Da heißt es, daß die deutschen Fürsten ganz mit Recht auswärts als Barbaren verlacht werden, daß die deutschen Bischöfe nur auf Jagd und Wollust denken und den größeren Herren schöntun wie

feile Mägde, daß der Adel die Schmach der Straßenräuberei endlich einmal von sich abtun soll. Die inneren Fehden sind freilich dazu gut, daß unsere Rosse nicht das Podagra bekommen und unsere Waffen nicht rostig werden. Da hält man monatelang Beratungen und tröstet sich schließlich damit, den Titel mächtiger Reiche zu führen, die man freilich in Wirklichkeit nicht zu behaupten vermag[309]). Wir sehen, der Humanist erlaubt sich eine Redefreiheit, beansprucht ein Zensorenrecht, das bisher höchstens der Priester den Mächtigen gegenüber sich herausnehmen durfte. Und doch ist bei Celtis, obwohl auch er die damals gebräuchliche Diskussion über den wahren Adel berührt und sich zweifellos für die Ableitung aus persönlicher Tüchtigkeit entschieden hat[310]), keine bewußte Feindschaft gegen die höheren Stände nachzuweisen. Er spricht im Gegenteil verächtlich von der hussitischen „Pöbelherrschaft", während ihm die Niederhaltung der demokratischen Elemente in Nürnberg höchlich zusagt. Die weise Strenge dieser Republik erscheint ihm als die beste Schutzwehr gegen den Verlust der Freiheit, den so manche deutsche Stadt neuerdings infolge ihrer anarchischen Zustände erleiden mußte. Er ist ganz der Ansicht jenes alten Nürnberger Ratsherrn, der Pöbel könne bei seiner sklavischen und zuchtlosen Natur nur durch Geld- und Leibesstrafen in Ordnung gehalten werden; hier müsse man mit der Furcht und nicht mit dem Ehrgefühl rechnen. „Ein wahrhaft staatsmännisches Wort, allen Stadtobrigkeiten und Fürsten wohl zu beherzigen!" (Urbs Norimb. c. 13).

Seine Bewunderung der Stadt Nürnberg, auf deren Verfassung er des Näheren eingeht, hängt übrigens mit dem steigenden Interesse für wirtschaftliche Fragen zusammen. Die ehrsamen bürgerlichen Chronisten notierten die Preise der Lebensmittel, und die Gelehrten fanden es nicht unter ihrer Würde, über Münzwesen, Aus- und Einfuhr, Ursachen der Preisschwankungen und des Luxus nachzudenken. Hier verdient nun Celtis einen Ehrenplatz unter den Männern, die sich die Bedeutung und die Einzelerscheinungen des wirtschaftlichen Lebens unbefangen klarzumachen suchten[311]). An dem Beispiel der Nürnberger, die „nicht von Himmel und

Erde, sondern nur vom Geld leben", erläutert er die Vorzüge der Kapitalwirtschaft. Diese Stadt, fast ohne natürliche Hilfsquellen, sei durch ihren Handel doch stets mit allem Nötigen, wie mit allen Erfordernissen des Luxus versehen; ihre den Handel schirmenden Behörden nennt er rechte „Wahrer der menschlichen Gesellschaft und des friedlichen Verkehrs". Dabei übersieht er nicht die Bemühungen der Nürnberger, ihren schlechten Sandboden durch eine künstliche Verbindung von Begailungsmitteln ertragsfähig zu machen[312]), sowie die Anwendung des „kürzlich durch deutsche Betriebsamkeit erfundenen" Aufforstens. Er wundert sich nur, daß sie es bisher unterlassen haben, die Pegnitz für Floßfahrt zu regulieren (Kap. 2). Aber vor allem nimmt die entwickelte reichsstädtische Polizei seine Aufmerksamkeit in Anspruch. Die staatliche Überwachung von Kauf und Verkauf und Fürsorge für das iustum et legitimum precium[313]) (Kap. 9. 16), die Maßregeln gegen Betrug und Fälschung der Nahrungsmittel (Kap. 15), die öffentlichen Magazine (Kap. 10), die ausgezeichnete Regelung des Armenwesens und der Krankenpflege (Kap. 12), die Luxusgesetze (Kap. 15) und die Gesundheitspolizei (Kap. 6. 12. 16), das Verbot der Spielhäuser und die Beaufsichtigung der Bordelle (Kap. 13), alles wird besprochen und gerühmt. Selbst eine Kleinigkeit, wie die nächtliche Razzia auf herrenlose Hunde, erscheint ihm bemerkenswert; die Glockentürme erinnern daran, welchen Wert hier die Zeit hat (Kap. 4). Daß der Staat in einer schweren Hungersnot als „öffentlicher Bäcker" die Konsumenten vor schmählicher Ausbeutung geschützt und gegen die gewinnsüchtigen Brauer eine wirksame Konkurrenz eröffnet hat (Kap. 10. 11), gefällt ihm ausnehmend, noch besser vielleicht die eben (1498) vollzogene Vertreibung der Juden, die er gern auf das ganze Reich ausgedehnt sähe (Kap. 5. 15). Mit seinem Haß gegen diesen „Auswurf der Menschheit", denen er sogar den unsinnigen Vorwurf der Opferung von Christenkindern nicht erspart[314]), wetteifert der Grimm des humanistischen Zechers über die Weinverfälscher; er findet ihr Verbrechen nicht weniger todeswürdig als die Falschmünzerei, und schlägt ernsthaft vor, sie lebendig zu verbrennen, wie auch der Erfinder dieser Neuerung, der baierische

„Druide" Martin, in die Hölle gehört (Kap. 15)[315]). Was die früher erwähnte Berechnung der Einwohnerzahl aus der Höhe des jährlichen Kornverbrauches betrifft (Kap. 16), so ist sie allerdings durchaus nicht stichhaltig, wie auch die Angabe von den 4000 jährlichen Geburten (Kap. 7) nur den Schein ziffermäßiger Genauigkeit bietet. Trotzdem darf schon die Tatsache, daß Celtis auf so wichtige Anhaltspunkte für eine Bevölkerungsstatistik, wie die Zahl der Geburten, die Zahl der Waffenfähigen und die Höhe des Korn- und Fleischkonsums, hinweist, nicht unterschätzt werden. An den Zusammenhang zwischen Volkszahl und Nahrungsmitteln dachten damals noch wenige[316]).

Wie Celtis ganz offenbar die Ansätze zu der kommenden Staatsomnipotenz, vor allem die ausgedehnten Befugnisse der Polizei mit Freuden begrüßt, so zeigt seine bewundernde Anerkennung der Nürnberger Geldwirtschaft, daß er bereits im Gegensatz zu der herrschenden Theorie von der Unproduktivität des Geldes steht. Zweifellos hat hier neben eigener Beobachtung der freundschaftliche Verkehr mit einem Staatsmann wie Pirkheimer[317]) auf den empfänglichen Humanisten gewirkt. Seine Klagen über die starke Geldausfuhr, die besonders nach Italien „für Waren und zur Erhaltung der christlichen Religion" stattfinde, scheinen wohl jene Anerkennung zum Teil wieder aufzuheben, beruhen aber eigentlich doch auch auf einer beginnenden Neigung zu den später herrschenden Anschauungen des Merkantilismus, wovon sogar bei den Reformatoren trotz ihrer Verherrlichung der Urproduktion Spuren zu bemerken sind[318]). In der Verurteilung des steigenden Luxus, den ja die zunehmende Lebhaftigkeit des Güterverkehrs naturgemäß mit sich brachte, schließt sich Celtis ganz der vergeblichen Entrüstung sämtlicher Theologen, Humanisten und Volksschriftsteller an; auch er verwünscht den Geschmack an ausländischen Gewürzen und den allerdings unsinnigen Kleiderluxus, wobei er das Überhandnehmen polnischer, ungarischer, italienischer und französischer Moden hauptsächlich dem übeln Beispiel der Fürstenhöfe zuschreibt (Norimb. c. 6). Der Gedanke, daß der Luxus der „stolzen Bauern" vom Himmel durch Mißernten gestraft werde (Epigr. 2, 22), ist ebenfalls

ganz im Sinn der strengsten Moralisten[319]). Mit besonderer Bitterkeit wendet er sich aber gegen die Auswüchse der fürstlichen Finanzpolitik, die es nicht verschmäht, den schamlosen Wucher der Juden und die Verpachtung von Spielhäusern als Einnahmsquellen zu benutzen. Letzteren Vorwurf richtet er gegen die geistlichen Fürsten, „die unter dem Schutz der Religion alles für erlaubt halten." Hier fällt er sogar in den Ton der volkstümlichen Opposition, der ihm sonst nicht geläufig ist. „Da legen sie ihren armen Leuten neue Gülten auf und treffen alle Elemente mit ihrem Zins. Könnten sie das Sonnenlicht vom Himmel nehmen, sie würden es nicht ohne Zins durchlassen." Das klingt unmittelbar an eine Stelle im Freidank an, der bekanntlich bei den Humanisten Gnade gefunden hatte, aber auch an die Klagen und Forderungen des Bundschuhs[320]).

Der Humanismus zeigt in religiösen Dingen bald ein rationalistisches, bald ein schwärmerisches Wesen, heidnische Neigungen und christliche Skrupel. So kämpfen auch in seiner politisch-sozialen Betrachtungsweise Strömung und Gegenströmung, freudige Anerkennung und herbe Kritik des Bestehenden. In die nüchterne Beobachtung wirtschaftlicher Dinge drängt sich nicht selten ein idealistischer Pessimismus, der über die Forderungen eines patriotischen Reformeifers hinaus bis zur sentimentalen Abkehr von der rastlosen und unbefriedigten Kultur überhaupt fortschreitet. Der Traum vom Idealstaat steckte damals in vielen Köpfen; Thomas Morus hat ihn nachmals in klassischer Form verewigt, aber auch die Wiedertäufer haben ihn auf ihre Weise ausgelegt. Bei den humanistisch Gebildeten hing sich solches Träumen an Platons politische Phantasien und an den alten Mythos vom goldenen Zeitalter, der selbst während des Mittelalters nicht ganz verloren gegangen war[321])). In Deutschland erhielten diese beiden Elemente, Philosophenstaat und Naturzustand, noch eine bestimmte nationale Färbung. Trithemius verlegt sich in seiner Geschichte der alten Franken vorzüglich auf die Ausmalung einer mit allen Mitteln natürlicher Begabung und antiker Kultur ausgerüsteteten Priesterherrschaft[322]), deren Leiter von ihm selbst als „Philosophen" bezeichnet werden und wie die

weisen Druiden bei Celtis und die Obrigkeiten und Priester der Utopia von jenen platonischen Philosophenherrschern abstammen. Celtis gibt dem Walten seiner Druiden wenigstens einen minder phantastischen Hintergrund, indem er das unverdorbene Leben der alten Germanen nach römischer Überlieferung zeichnet. Freilich hält er sich auch nicht immer an seine Gewährsmänner; so, wenn er z. B. die Germanen von der Leidenschaft des Spiels nichts wissen läßt. Aber ihre physische Kraft und rauhe Sittenstrenge, ihre Unbekanntschaft mit dem Geld und allen Formen des Luxus, ihre von Juristerei unberührten Volksgerichte und ihr einfacher Gottesdienst, das sind lauter Züge, die schon Tacitus bewundernd hervorhebt (Am. 2, 9)[323]). Und wenn Celtis einmal die „viehisch lebenden" Skythen verherrlicht, so gilt sein Lob eben auch der ungestümen Mannhaftigkeit, der Verachtung des Goldes, der Ruhmbegierde dieses dreimal über Asien herrschenden Volkes (Panegyris). Wir befinden uns immer noch auf historischem Boden und begreifen wohl, daß der Dichter bei aller Vorliebe für rohe Seelengröße und Einfalt der Sitten doch auch jener Besiegung des halbtierischen Urzustandes durch die eloquentia (Od. 1, 20), durch die Druiden ihr Recht werden läßt.

Aber Celtis begnügt sich nicht immer damit, das goldene Zeitalter in den Schilderungen der taciteischen Germania zu erkennen. Seine patriotischen Phantasien bleiben weit zurück hinter einer förmlichen Verherrlichung der Urkultur, des reinen Naturzustandes, wie sie uns in der merkwürdigen Ode auf Lappland (Od. 3, 4) entgegentritt. Sein Zeitgenosse Albert Krantz, der Geschichtschreiber des Nordens, schwärmt wohl von den in Höhlen wohnenden Isländern, die, „in heiliger Einfalt lebend, nicht mehr begehren, als die Natur von selbst gewährt"; doch findet er ihr Glück erst dadurch vollkommen, daß sie das Christentum angenommen haben[324]). Celtis wagt in seiner Schwärmerei für die Lappen noch mehr. Nach der Schilderung des verschneiten und verödeten Landes und der in Felle gehüllten, häßlichen, menschenscheuen Bewohner, die sich von rohem Fleisch kümmerlich nähren, wird er mit einem Male panegyrisch. „Hier ist niemand vom Wein erhitzt oder im Luxus verdorben; niemand schwillt von Ehrsucht, niemand jagt mit Mord und

Totschlag dem Golde nach. Keine eherne Glockenstimme ruft hier das Volk zusammen, keine Tempel hallen von Posaunen und Flöten und kein Orgelton ist zu hören. Hier verdreht kein Jurist das Recht, kein Arzt fordert sein Blutgeld und kein Geschworener plagt das Volk. Sie leben ohne das streiterzeugende Geld, das Hader und Tod, gezückte Wehren und Künste des Trugs hervorruft." Und er schließt mit dem sehnsüchtigen Klageruf:

Quam foret foelix hominum propago,
Si foret tali moderata lege.
Sed volant nullo retinente freno
Crimina mundo.

Das ist unendlich radikaler als die Utopia; das ist Rousseaus Naturzustand, das verlorene Paradies der Tierheit. So äußert sich dieser freilich vorübergehende Weltüberdruß des Humanisten im schärfsten Gegensatz zu dem alten christlichen Ideal des lebensmüden Mönchs, wie zu dem philosophischen Einsiedlertum Petrarkas. Wir möchten einen so charakteristischen Zug im Bilde unseres „Erzhumanisten" nicht missen und können ihm, dem rastlosen Kämpfer gegen die Barbarei, seinen kurzen Traum vom wahren Glück der Unkultur gern verzeihen.

IV.

Ein Kölner Gedenkbuch des XVI. Jahrhunderts.

(Beilage zur Allgemeinen Zeitung, München 1887, Nr. 102).

Man hat die Jahrhunderte des späteren Mittelalters als die städtische Periode unserer Geschichte bezeichnet. Und noch im 16. Jahrhundert, wenn gleich das politische Übergewicht der Fürsten eine nicht mehr anzuzweifelnde Tatsache war, trug das geistige und gesellschaftliche Leben der Nation die Signatur des Bürgertums; es bedurfte viel Zeit und Mühe, bis die neue höfische Aristokratie in Deutschland sich des von den Vätern ererbten demokratischen Gebarens nur einigermaßen entwöhnt hatte. Denkwürdigkeiten aus der vornehmen Gesellschaft, wie sie in der Zimmerschen Chronik oder in den Aufzeichnungen des Hans v. Schweinichen vorliegen, lassen gewiß an Volkstümlichkeit des Tones nichts zu wünschen übrig. Diese ganze literarische Gattung stammte ja auch erst aus der städtischen Kultur; bürgerliche Verfasser von Chroniken, Familiengeschichten und Gedenkbüchern hatten es gewagt, neben oder vor den großen Zeitereignissen ihr Geschlecht, das häusliche und geschäftliche Alltagsleben, sogar die eigene Person in den Mittelpunkt ihrer Darstellung zu rücken. Der Memminger Burkard Zink, der Hallesche Pfänner Spittendorff, die Nürnberger Tucher und Muffel, die Frankfurter Rorbach u. a. gewähren uns erwünschten Einblick in das Treiben des Patrizierhauses und des Kontors, der Straße,

der Zunftstube und Ratsversammlung, während uns eine tiefer liegende Schicht der Gesellschaft und das abenteuerliche Wesen der fahrenden Schüler im Wanderbüchlein Butzbachs und in der allbekannten Selbstbiographie des Thomas Platter in voller Lebendigkeit vor Augen stehen. Daß auch der Raubritter, wie der Landsknechthauptmann, nicht fehle, treten Männer, wie Wilwolt von Schaumburg, Götz von Berlichingen, Schärtlin von Burtenbach in die Fußstapfen der bürgerlichen Schriftsteller.

Eine Zeitlang gewinnt es den Anschein, als sollten die literarischen Kreise der Nation, Schreibende und Publikum, fortan nur noch der Verarbeitung der mit der Reformation aufsteigenden Gedankenwelt leben, als sollte eine unbefangene Betrachtung weltlicher Dinge überhaupt kaum mehr möglich und im Scherz, wie im Ernst ein theologischer Grundton unerläßlich sein. Aber die Natur eines kraftstrotzenden Geschlechts und der einmal geweckte Sinn der Beobachtung ließen sich nicht in so enge Schranken bannen. Neben den herzbewegenden Fragen des Glaubens und Gewissens mußte die umgebende Welt mit der Buntheit ihrer Lebensformen, der zudringlichen Wildheit ihrer Sitten, mit ihrem Reichtum von scharf ausgeprägten Persönlichkeiten immer aufs neue unwiderstehlich die Aufmerksamkeit fesseln. War doch der große Reformator selbst weit davon entfernt, nach Art des früheren mönchischen Idealismus sein Auge vor dem bald glänzenden, bald furchtbaren Schauspiel zu verschließen. Auch bei so aufrichtig religiösen Menschen, wie Johannes Keßler von St. Gallen, den man „das gute Gewissen der Reformation" genannt hat, tritt nicht selten die Lust der Renaissance, Menschen und Dinge zu betrachten und zu erkennen, mitten unter der Darstellung der einen großen Sache in ihr Recht. Vollends der viel umhergeworfene Bartholomäus Sastrow sorgt für sein Gedächtnis und für die Fixierung seiner reichen Lebenseindrücke als ein echter Sohn der Renaissance, freilich nicht ohne den Hinweis darauf, welche Mühe der Teufel sich von jeher gegeben habe, ihn an Leib und Seele zu schädigen, wogegen er durch Gott und seinen Engel „oft übernatürlicherweise" beschirmt worden sei; „der Großfürst

Michael und der alte Drache haben meinetwegen stets zu streiten gehabt und werden zu streiten haben, solange ich in dieser sterblichen Hütte bleiben werde." Nichts von einer solchen erbaulichen Tendenz, kaum etwas von den wilden Stürmen der Zeit finden wir in dem Gedenkbuch des Kölner Patriziers Hermann von Weinsberg; hier blicken wir, sozusagen, in ein wahres Stilleben deutscher Renaissance, denn so lebhaft auch die Art des Verfassers an den nüchternen Scharfblick und die vergnügte Kleinmalerei jener älteren bürgerlichen Memoiren gemahnt, so ist doch seine Zugehörigkeit zum fortgeschrittenen humanistischen Zeitalter ebensowenig zu verkennen. Um das Verdienst, das sich die Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde durch die Veröffentlichung dieser von dem kölnischen Archivar Ennen zuerst entdeckten und verwerteten Quelle erwirbt, in gebührendes Licht zu setzen, wird es genügen, aus dem reichen Inhalt des ersten die Jahre 1517 bis 1551 umfassenden Bandes den einen und anderen kulturgeschichtlich bedeutsamen Zug herauszuheben. Denn was die eingeflochtene Darstellung der großen Zeitereignisse betrifft, so ist das hier Gebotene doch fast nur für die vollständigere Charakteristik des Verfassers und seiner Interessen von Wert; Höhlbaum hat mit großer Sorgfalt die Abhängigkeit des Historikers Weinsberg von Sleidan und einer katholischen Widerlegung des berühmten Geschichtschreibers der Reformation verfolgt und aufgezeigt.

Es ist kein außergewöhnlicher Mensch, dieser Lizentiat, Sachwalter und Ratsherr, schließlich Ratsdiener der altberühmten niederrheinischen Metropole. In einer reiselustigen und abenteuerlustigen Zeit wenig über die Grenzen seiner engeren Heimat hinausgekommen, arm an merkwürdigen Erlebnissen, ein ruhiges Gemüt, sieht und behält er um so deutlicher alles, was unmittelbar um ihn ist und vorgeht. Daß er mit solcher Liebe sein eigenes Porträt zu entwerfen, daß er die Geschichte seines herabgekommenen Geschlechts durch die kühnsten Erfindungen aufzuputzen versucht und eine „ehrliche memoriam" hoch über alle vergänglichen Güter setzt, kennzeichnet ihn als einen Mann der neuen Weltanschauung. In dem eigentlichen Buch Weinsberg — unsere Publi-

kation erstreckt sich nur auf das „gedenkboich" — hat er über seinen erdichteten Urahnherrn einen ganzen Roman zusammengeschrieben; dafür, daß er sich der Muttersprache bedient, beruft er sich auf Petrarca, Boccaccio und andere berühmte Männer. Seiner eigenen Person aber hat er im Gedenkbuch, abgesehen von vielen zerstreuten Notizen, fünf zusammenhängende Seiten gewidmet, deren Unterdrückung durch den Herausgeber ich doch bedauern möchte, zumal verschiedene ähnliche Auslassungen, wie jene über Käsessen oder über Bartpflege stehen geblieben sind. Wenn Weinsberg bei der Verzeichnung seiner Körpermaße den Wadenumfang von $2^1/_2$ Viertel und am dünnsten $^1/_2$ Elle nicht vergißt oder seine physischen Eigentümlichkeiten bis zu den Magenfunktionen schildert, so ist dieses Bedürfnis, sich zu beobachten und die kleinsten Erscheinungen des Daseins zu registrieren, typisch zwar nicht gerade für den Kölnischen Bürger, wohl aber für den gebildeten Menschen des 16. Jahrhunderts. Ich erinnere an die nichts weniger als erquickliche Schilderung des Erasmus von seinen zahlreichen Körpergebrechen, oder an das berühmte Selbstporträt des Hieronymus Cardanus (de vita propria). Mit dem unheimlichen Scharfblick des italienischen Arztes, der „sich selber den Puls fühlt", man könnte beinahe sagen, sich bei lebendigem Leibe seziert, kann sich natürlich die pedantische Zeichnung, die der Kölner von seinem physischen und moralischen Habitus gibt, entfernt nicht messen, aber das gleichartige Streben bei zwei so grundverschiedenen Zeitgenossen verdient immerhin eine gewisse Beachtung. Und wenn Cardanus die entsetzlichsten Schicksale und Verschuldungen mit erstaunlichem Gleichmut berichtet, so beichtet der gewissenhafte Deutsche nicht nur seine paar nennenswerten Sünden mit herzlicher Reue, sondern sucht auch den innersten Regungen seiner Seele auf den Grund zu kommen; er verkennt z. B. nicht, daß er bei aller äußerlichen Blödigkeit „heimlich glorios" sei „und will doch nicht dafür angesehen sein".

Durchaus anmutend berührt Weinsbergs liebevolles Verweilen bei den kleinen Freuden und Leiden der Kindheit; hier kommt einer sorgfältig gepflegten Familienerinnerung die

naive Ausdrucksweise der Zeit und insbesondere die zierliche kölnisch-hochdeutsche Sprache des Verfassers sehr zustatten. Wir sehen den kleinen Burschen von drei Jahren in dem blauen Röckchen und roten Mützchen „mit hohen runden Aufschlägen", die ihm seine Großmutter geschenkt, „und wie mich meine Mutter berichtet hat, sollte es mir wohl gestanden haben, denn ich wäre die Zeit völlig von Leib und Haupt gewesen und hätte gelbe Härchen gehabt. Vielleicht," fügt er bei, „da ich meiner Mutter erstes Kind war, dachte sie, ich wäre sehr schön, dan ein jeder dunket sin ulgin ein deufgio sin." Freilich sagte ihm die Mutter später, als die Nachbarn den stillen Knaben als einen „Engel vor anderen Jungen" priesen: „du magst wohl ein Engel auf der Straße sein, aber im Haus bist du ein junger Teufel"; wozu Hermann wieder gutmütig bemerkt, er habe auch wirklich im Haus nicht geruht, sondern immer etwas angestellt; „wo ich ein Engel war, so bin ich ein rauher Engel gewesen." Daß diese Rauheit nicht immer bei den Eltern durchging, zeigt z. B. die Überschrift: „Ich verlor mein Röcklein, drum ward ich geschlagen." Das alte Haus Weinsberg selbst und seine Umgebung schildert er mit der peinlichsten Sorgfalt; die nach Süden gelegene Vorderseite war steinern bis zum ersten Stock, mit einer großen Tür, zu der eine gewölbte Brücke über den Bach führte, die Obergeschosse, stark über die unteren vorspringend, hölzern, „mit Steinen aufgerichtet, das Holz schwarz, die Steine grau gemalt"; über den Fenstern des ersten Stocks „ein Dächelchen, da nisteten die Vögel, Schwalben und Muschen (Spatzen), und war das Fliegen sehr lustig, aber die Kinder schossen mit Bogen danach und verderbten die Glasfenster." Wie dann der Vater im Jahr 1529 umbaut, ein Weinlager errichtet, die Gemächer erweitert und Glasfenster mit Wappen und Hausmarke anbringt, ersieht sich auch Hermann seinen Vorteil und legt sich in einer ungebrauchten Kammer ein „studorium" an; „alle Bücher, Büchsen, Laden, Papier, Brief, Bogen, Mützen und alles, was ich beibringen mochte, schleppte ich hinauf, rüstete auch einen Altar zu und schaffte darauf, was mir gegeben ward." Dort schrieb und malte er in den Freistunden mit seinem liebsten Schulkameraden; sonst blieb es

für jedermann verschlossen. Seine Kunstfertigkeit in „Öli- und Wasserfarb", die selbst der Wände nicht verschonte, sollte vor allem der Verherrlichung des Geschlechtes Weinsberg dienen, wurde übrigens nicht allein an Bücherillumination, Stammbäume und Wappen, sondern auch an „kistger" und Schreibladen gewendet. Dagegen hinderte ihn an der Erlernung eines Instruments der Vater mit dem seltsamen Rat, „ich sollte darauf aus sein, daß mir ein anderer spielte und ich nicht anderen spielte".

Es ist der Mühe wert, sich die soziale Stellung dieses kölnischen Geschlechts und insbesondere sein Verhältnis zur Zeitbildung näher anzusehen. Der Vater Christian, geboren 1489, kam 1517 zum erstenmal in den Rat, um dann endlich nach Bekleidung verschiedener höherer Ämter im Jahre 1542 die Stelle eines Burggrafen, d. h. Ratsdieners, anzunehmen. Dieser eigentümliche Abschluß der öffentlichen Laufbahn, „aus einem Herrn ein Diener" zu werden, galt doch in den Augen der Mitbürger und der Familie nicht gerade für „herrlich und zierlich", aber auch nicht für „unehrlich"; es war ein bequemer und einträglicher Dienst, dessen vorher ein ehemaliger Ratsherr, Amtmann und Gewaltrichter sich nicht geschämt hatte, und den Hermann selbst nach des Vaters Tod (1549) auf sich übergehen ließ; er behauptet sogar, damals hätten „viel großer Hansen" unter seinen Ratsgenossen Lust dazu gehabt. In früheren Jahren hatte Weinsberg, der Vater, die Blaufärberei und dann vorzugsweise den Weinhandel und Weinschank getrieben, dabei den kleinen Hermann fleißig zum „Zappen" und zur Bedienung der Kunden angehalten. Daneben geriet er aber auf die deutschen Klassikerübersetzungen und suchte durch eifrige Lektüre des Herodot, Livius, Cicero noch als Vierziger seiner arg vernachlässigten Bildung aufzuhelfen. „Vorhin", sagt nicht ohne Stolz der Sohn, „war er ein schlichter Laie, folgends hielt man ihn für einen erfahrenen, belesenen Laien und Ratsmann." Was er gelesen, erzählte er den Seinigen bei Tisch; aus seinem Ältesten beschloß er „einen schönen wohl geschickten Redner und Doktor" zu machen, denn er konnte es nicht verschmerzen, daß ihn selber Gott nur „der bürgerlichen Sachen", nicht aber „der hohen

Künste" gewürdigt habe, „das mich sehr verdreußt." So drückt er sich in einem originellen Schreiben aus, das an „den züchtigen Studenten" Hermann Weinsberg, damals zu Emmerich, adressiert ist; dieser väterliche Brief sollte zugleich „eine gefaßte feine Rede" vorstellen, „dabei du auch verstehen mögest etlichermaßen meinen laiischen Verstand, um daß du daraus möchtest verstehen, hätten mich meine Eltern zu Kunst gezogen, wozu ich hätte mögen geraten." Rührend äußert sich dann in einem zweiten Brief der väterliche Stolz über einen lateinischen Brief, womit ihm der Sohn „sonderliche Freundschaft und Ehre bewiesen" habe; nur kann er kaum glauben, daß sein Hermann den Brief ohne Hilfe zustande gebracht habe, „dieweil er," erklärt der Sohn, „wenig, ja gar wenig lateinischer Worte verstund." Das Verhältnis zwischen beiden erscheint durchaus im freundlichsten Licht; Hermann sagt in Erinnerung an den Tod seines Vaters: „Dieses Sterbens und Begrabens konnte ich mich nicht getrösten; ich bin nie von mir selbst gekommen, aber es ist mir nie näher gewesen denn diesmal." Überhaupt spricht er stets mit voller Pietät von seinen Eltern, ohne deshalb ihre Schwächen, namentlich die Heftigkeit und den abergläubischen Sinn der Mutter, zu verschweigen. Als sie einmal den Kleinen derb gezüchtigt hatte, lief er zum Vater, fand aber doch dessen scherzhaften Vorschlag, die Mutter aus dem Hause zu jagen, übertrieben und meinte nur: „Laßt sie unten wohnen und uns oben." Fremdartig berührt das gegenseitige Ihr im Verkehre der Eltern mit den erwachsenen Kindern; die Großeltern heißen „minhergin" und „minfreuwe". Neben den zahlreichen legitimen Sprößlingen der väterlichen Ehe machte anfangs eine „natürliche Bastardstochter" Christians „viel Irrtums" zwischen den Eltern, doch wurde sie zur Familie gezählt und ihre Hochzeit von Vater und Mutter mit allen Ehren gerüstet.

Äußerst wertvoll ist die genaue Darstellung des Unterrichts, von den ersten Anfängen des sechsjährigen Knaben in der Georgenschule an, wo im Jahre 1524 noch das vom strengeren Humanismus verpönte Lehrbuch des Alexander de Villa Dei herrschte, bis zur Absolvierung der Universitätsstudien. Auf das kindliche Treiben des kleinen Schülers,

der „neben dem Studieren" viel Schabernack begeht und sich mit den Genossen an dem wunderlichen „Klingelin" der eingeworfenen Fenster ergötzt, aber doch einmal beim Schulschwänzen meint, die Steine auf der Straße sehen ihn an, folgt die Lehrzeit bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens zu Emmerich (1531—1534), wo die humanistische Luft wehte und neben der Grammatik des Aldus Manutius auch die Schriften des Erasmus traktiert wurden; freilich hatten die Schüler, deren einmal 80 zusammen im Fraterhaus wohnten, keine Bänke, sondern mußten auf dem Boden sitzen. Am 1. Dezember 1534 wurde Hermann, der ganz offen gesteht, er hätte ebenso gern ein Handwerk oder den Beruf des Kaufmanns ergriffen, in die Bursa Laurentiana zu Köln eingeschrieben und kurz darauf an der Universität immatrikuliert; er hebt hervor, und zwar keineswegs rühmend, er habe in seiner Burse niemals die Rute bekommen, auch sonst niemand von seinen Mitstudenten, wenn sie noch so sehr gegen die Vorschriften handelten. Was er von den artistischen und juristischen Studien, wie von den Erholungen in Spiel und körperlichen Übungen, auch von den häufigen Schlägereien berichtet, ist sehr lesenswert; wie charakteristisch tritt uns z. B. der deutsche Trieb zur Genossenschaft in der Tatsache entgegen daß Hermann und drei andere Gesellen sich „vereinigt, vertragen, verbunden, verschworen und verglichen gute Freunde zu sein und zu bleiben, zu leben und zu sterben", und zu diesem Behufe schriftliche Artikel aufsetzten und mit Unterschrift und Siegel bekräftigten, von welchem Bundesbriefe jeder ein Exemplar erhielt; „wir vier hielten zusammen, wurden mächtig in der Burse." Freilich hatte dieses jugendliche Zusammenleben auch seine schlimmeren Seiten; Hermann erzählt höchst naiv, wann und wie er durch einen guten Freund, einen Geistlichen, zum Umgang mit Dirnen verleitet worden sei. Vor allem spielt das Modelaster des Saufens eine große Rolle. Sie erwählten in ihrem „Kränzchen" Erbtrunkmeister; „wie die swein hilten mir haus", gesteht einmal der Erzähler. „Ich hab auch solchs an mir gehabt," heißt es weiterhin, „wenn ich viel getrunken habe, so pflag mir der Kopf morgens früh sehr wehe zu tun"; und wenn er auch die Gnade besaß, beim

Trunke fröhlich und friedlich gestimmt zu sein, glaubt er sich trotzdem durch diese Gewöhnung nicht wenig an seinem Verstande und Gedächtnis geschadet zu haben, „das ich für gewiß halte."

Nachdem Hermann im Jahre 1537 Magister der freien Künste und 1543 Lizentiat in iure geworden war, behielt er noch kurze Zeit das Rektorat der Kronenburse, das ihm manchen Streit und Ärger eintrug, wandte sich aber dann, schon vorher durch die endlosen Prozesse seiner Familie geschult, immer mehr der Advokatenpraxis zu. Inzwischen wurde er, gleichfalls im Jahre 1543, zum ersten Male in den Rat gewählt, was seit dem Ende des 15. Jahrhunderts keinem Glied der Universität begegnet war; drei Jahre später erhielt er bereits das Amt eines städtischen Rittmeisters, ohne übrigens durch den Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges in seiner friedlichen Tätigkeit unterbrochen zu werden. Die ausführliche Schilderung seines festlichen Umrittes zu Köln gehört in das Kapitel der Kostümkunde, die überhaupt durch Weinsbergs fortlaufende Buchführung über seine Kleider von Kindheit an eine wesentliche Bereicherung erfährt. Bei jenem Anlaß ergeht er sich ganz besonders selbstzufrieden in der Zeichnung der glänzenden Kavalkade, als deren Mittelpunkt er in voller Rüstung, ein breites Samtbarett nebst Rosmarinkränzlein auf dem Haupt, seinen „kreischenden", beißenden und schlagenden Rappen tummelte, hinter sich den Bannerträger, der sein Pferd auch „allenthalben steigen ließ und herumwarf". Ein Jahr darauf finden wir den jungen Ratsherrn als Bräutigam; am neunten Tage nach der durch seinen Vater angebrachten Werbung fand die Trauung statt, beinahe durch eine verlassene Liebschaft Hermanns gestört, weshalb der Vater an der Kirchentür Wache hielt. Da Hermann schon früher bereit gewesen war, eine reiche Witwe von 48 Jahren zu heiraten, konnte er sich an den 36 Jahren seiner nunmehrigen Frau nicht stoßen. Sie hieß Weisgin, ein Vorname, dessen wirkliche Bedeutung ihm selbst stets dunkel blieb, und hatte allerdings aus erster Ehe zwei Kinder, aber dafür „Nahrung, Einkommen und einen gesatzten Stuhl". Er half ihr bei ihrem Geschäft mit „Scharzen" (wollenen Decken) und verlegte sich für seine

Person wie der Vater auf den Weinhandel und das „Zappen". Kurz nachdem sein Vater gestorben und die Ratsdienerstelle an ihn gekommen war, begann er dann 1550 seine mit weißem Papier durchschossenen „Almanachsbüchlein" anzulegen und die Vorarbeiten für sein Gedenkbuch damit systematisch zu betreiben; die späteren Partien seines Werkes gewinnen dann auch für die politische Geschichte einen höheren Wert.

Wie stellt sich aber, diese Frage sei noch berührt, Weinsberg, der Zeitgenosse zur Reformation? Im Jahre 1534 war er Student, beim Beginn des Schmalkaldischen Krieges ein Mann in Amt und Würden. Einen tieferen Eindruck von der religiösen Bewegung mag der Knabe zuerst im Jahre 1529 empfangen haben, als er die todesmutigen Ketzer Clarenbach und Fliesteden hinausführen und verbrennen sah. Für seine Person bewahrte er sich zeitlebens eine Nüchternheit der Gesinnung, die ihn von dem „zu großen Eifer" der Jesuiten und ihrer Anhänger nicht minder fernhielt, als von jedem lebhafteren Interesse für die neue Lehre. Wiederholt beklagt er die Glaubensspaltung; „es tut mir wehe, daß sich diese Irrtümer bei meinem Leben zugetragen haben". Bei der alten katholischen Kirche, der alle seine Voreltern angehört haben, gedenkt auch er zu bleiben, „die heilige Kirche würde mich denn anders lehren". Aber er hütet sich, Luther und sein Werk unbedingt zu verdammen oder über den Schmalkaldischen Bund, über die Opposition der Protestanten gegen das Konzil einfach den Stab zu brechen. Die Vorsicht, womit er auf jedes eigene Urteil verzichtet und die Entscheidung den frommen Gelehrten zuschiebt, tritt besonders auffällig bei seiner Erzählung von Luthers Tod hervor. „Die Evangelischen haben ihn höchlich beklagt, ihn für einen deutschen Apostel gehalten und ihm zugeschrieben, daß er ein heiliger und hochgelehrter Mann gewesen sei, der das reine Wort Gottes wieder an den Tag gebracht habe und eine Ursache gewesen sei, daß viel Mißbräuche des Stuhls von Rom und der Geistlichkeit abgestellt sind. Aber die Katholischen hielten ihn für ihren größten Feind, für einen Ketzer, Aufrührigen, Eidbrüchigen und Verführer der Menschen. Was aber hierin zu urteilen, befehle ich den frommen Verständigen." Daß die Gemüts-

ruhe dieses kölnischen Juristen und Weinhändlers so wenig durch den größten Kampf seiner Zeit und seiner Nation beeinträchtigt wird, daß ihn seine Familie, sein Geschäft, die wechselnde Mode seiner Röcke und Hosen offenbar viel mehr in Anspruch nehmen als die strittigen Glaubensfragen, ist eine keineswegs gleichgültige Erscheinung. Wir haben hier, wie der Herausgeber mit Recht bemerkt, einen typischen Vertreter des großen bürgerlichen Mittelstandes vor uns, keinen Ausnahmsmenschen, aber einen braven und gebildeten Mann mit gesundem Menschenverstand, dessen Gedanken nun aber ganz und gar nicht mit den Gegenständen erfüllt sind, welche wir bei einem Deutschen der Reformationszeit als die ersten und vornehmsten voraussetzen möchten. Vielleicht hängt allerdings diese Unempfänglichkeit für religiöse Erregung bei Weinsberg mit der ausgesprochenen Nüchternheit seines ganzen Wesens zusammen, die ihn übrigens auch auf einem anderen Gebiet, dem Aberglauben der Zeit gegenüber, eine sehr rühmenswerte Freiheit bewahren läßt. Schon sein Vater hatte der Mutter, die sich mit Hexenfurcht, Alraunen und „Teufelsfängern" einließ, solche „Phantasei" vergebens auszureden gesucht. In seine Fußstapfen wird Hermann getreten sein, dessen skeptische Haltung im späteren Teil des Gedenkbuches in einer merkwürdigen Auseinandersetzung über den Glauben an Hexerei trotz seiner auch hier angewandten Verwahrung gegen eigenes Urteil kräftig genug zum Vorschein kommt. Man könne, äußert er sich bitter, der alten Weiber und verhaßten Leute nicht besser und bälder quitt werden als auf diese Weise; wer aber sage, er habe je ein Weib durch den Schornstein fliegen, mit Teufeln tanzen sehen usw., der verstehe sich aufs Lügen.

Wollen wir die längst entschwundenen Generationen recht ohne Rückhalt reden hören, so greifen wir nach den Briefen, worin der Freund dem Freunde sein Herz ausschüttet, und nach den Denkwürdigkeiten, sofern sie nur für einen engsten Kreis vertrauter Menschen bestimmt sind. Hier öffnet sich uns ein solches Familienheiligtum, vom Verfasser dem künftigen Haupt seines Geschlechtes, dem „Hausvater" zugedacht. Es ist ein Vermächtnis ohne Rückhalt und Hintergedanken; er hat

niedergeschrieben, was er gesehen, erlebt, gedacht und empfunden hat. Auch jene Vorsicht im Urteilen darf nicht als eine nur angenommene betrachtet werden; sie entspricht durchaus der Natur des Mannes, der mitten in den Stürmen der Reformation und der Glaubenskriege die Selbstgenügsamkeit des Reichsstädters von altem Schlage und die Abneigung des erasmischen Humanismus gegen alles leidenschaftliche Wesen verkörpert. Für solche Männer des Mittelweges war, wie sein Verslein auf den Tod des Erasmus besagt, im Jahre 1536 das „Licht der Welt" erloschen.

V.

Astrologische Geschichtskonstruktion im Mittelalter.

(Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft VIII, 1892.)

Das historische Interesse an einer Erscheinung des Geisteslebens ist nicht bedingt durch ihren bleibenden Wert; es genügt, wenn sie auf ihre Zeit gewirkt, wenn sie als ein lebenskräftiges Erzeugnis menschlichen Denkens und Empfindens Überzeugungen beherrscht, Handlungen hervorgerufen oder beeinflußt hat. Einen hohen Grad solcher Lebenskraft müssen wir ohne Zweifel der Astrologie zugestehen, deren Macht unter der Herrschaft der Renaissancekultur ihren Höhepunkt erreicht und erst im 18. Jahrhundert, nach den Entdeckungen Newtons, endgültig gebrochen erscheint. Wie diese jetzt entthronte Wissenschaft ehedem auch Staatsmänner und Feldherren unter ihre Adepten gezählt und eine nicht zu unterschätzende politische Rolle gespielt hat, das soll hier nur gestreift werden; mir kommt es ausschließlich darauf an, ihr Hereinragen in die Geschichtschreibung und Geschichtsphilosophie früherer Jahrhunderte an ein paar Beispielen näher zu charakterisieren. Es bedarf kaum der Erklärung, warum gerade diese Seite der Astrologie von der positivistischen Geschichtsbetrachtung des 19. Jahrhunderts in ein helleres Licht gesetzt worden ist[325]). Denn über den krausen Formen einer Naturbetrachtung, welche auf Schritt und Tritt mit dem Wunder zu hantieren gewohnt war, dürfen wir nicht vergessen, daß ihre Ergebnisse jenen Generationen als Wissenschaft galten, daß ins-

besondere die Astrologie schon durch die Umständlichkeit und scheinbare Genauigkeit ihrer Berechnungen den Eindruck strengster Wissenschaftlichkeit zu erwecken vermochte. So läßt sich, indem wir in den äußerlich noch der kirchlichen Weltanschauung unterworfenen Zeiten auf astrologische Erklärung des geschichtlichen Lebens stoßen, eine gewisse Parallele mit den Bemühungen des modernen Positivismus um die Geschichte und ihre Gesetze kaum von der Hand weisen. Wünschte auch die Naturwissenschaft des späteren Mittelalters in der Regel mit der Kirche Fühlung zu behalten, so widersprach doch eben ihre Anwendung auf das traditionelle Geschichtsbild, wie es seit den großen Kirchenvätern eine fast geheiligte Gestalt gewonnen hatte, unbedingt dem innersten Wesen des herrschenden Glaubens. Schon der Versuch, jene durchaus transzendentale Einteilung des geschichtlichen Stoffs nach Weltaltern und Weltmonarchien durch eine kosmische, den Regionen der Gestirne entnommene Periodisierung zu ersetzen, führte über die Grenzen der kirchlich erlaubten Spekulation hinaus, wie denn der Ursprung solcher Ideen auch keineswegs innerhalb der christlichen Welt zu suchen ist.

Das griechische Altertum hatte eine naturalistische Betrachtung des Völkerlebens angebahnt, welche dem Mittelalter wieder verloren ging und erst auf die klassisch gebildeten Geister der Hochrenaissance von neuem zu wirken anfing[326]). Als der eigentliche Pfadfinder dieser Rückkehr zum antiken Naturalismus wird mit Recht Macchiavelli bezeichnet. Er bricht vollständig mit dem theologischen System der vier Weltmonarchien, beginnt die neuere Geschichte mit der Völkerwanderung und glaubt im Verlauf der Ereignisse das Walten einer unwandelbaren Gesetzmäßigkeit zu erkennen[327]). Aber lange vor dem großen Florentiner begegnen wir zahlreichen Ansätzen zu einer neuen, unkirchlichen Auffassung der Geschichte, die nun freilich aus anderen Quellen abzuleiten ist. Nicht altgriechischer Philosophie und Historiographie, sondern moslimischer Weisheit entlehnten abendländische Gelehrte des 13., 14. und 15. Jahrhunderts den leitenden Gedanken, daß die Schicksale der Menschheit wie des einzelnen im engsten kausalen Zusammenhang stünden mit den Bewegungen der Himmelskörper, also mit regelmäßig wiederkehrenden, wenngleich von einem höheren

Willen gelenkten Naturerscheinungen. Denn so weit ins orientalische Altertum der Glaube an die Macht der Sterne, insbesondere der Planeten zurückreicht, so scheint doch zuerst unter der Herrschaft der muhammedanischen Araber ein geschlossenes astrologisches Lehrgebäude, sozusagen eine Philosophie der Astrologie sich herausgebildet zu haben, deren Sätze wie auf Naturkunde und Medizin auch auf die Gliederung und Beurteilung historischen Stoffs Anwendung fanden[328]). Schon im 9. Jahrhundert ist bei Al Kindî, dem Philosophen von Basra, mit dessen Ideen dann sein Schüler Abu Maschar (der Albumasar der Lateiner) zum Ruhm des eigenen Namens gewuchert hat, die auf lange hinaus maßgebende Theorie von der Bedeutung der Konjunktionen für das politische und religiöse Leben voll entwickelt. Das in bestimmten Zwischenräumen sich wiederholende Zusammentreffen gewisser Planeten in einem Haus, wie man zu sagen pflegte, war nach dieser Annahme jedesmal von wichtigen Ereignissen begleitet. Den höchsten Wert legte man auf die Konjunktionen der sog. oberen Planeten Saturn und Jupiter; man unterscheidet die kleine, welche alle 20 Jahre stattfand und Thronwechsel, Aufstände u. dgl. im Gefolge hatte, die mittlere nach je 240 Jahren, welche stärkere politische Veränderungen, etwa Dynastienwechsel, mit sich brachte, endlich die große, bei deren Eintritt nach einem Zeitraum von je 960 Jahren die Welt sich gründlich umgestalten und namentlich neue Religionen entstehen sollten[329]). Damit war das Prinzip gegeben, alles Irdische ohne Ausnahme, selbst die Religion, in den Zusammenhang des Kosmos und seiner Naturgesetze einzufügen. Mochte die Durchführung dieses Prinzips bei verschiedenen Astrologen eine etwas abweichende sein, in der Berechnung der einzelnen Perioden oder des aus dem griechischen Altertum herübergenommenen „großen Jahrs" manche Ungleichheit sich ergeben, mit dem Grundgedanken hat vor allem jene kühne Folgerung, welche auch in der Religion wie im Staat ein Naturprodukt erblickte, nicht nur in der Welt des Islam, sondern mindestens ebensosehr im christlichen Abendland anregend und aufregend gewirkt. Man begreift, wie die Behauptung moslimischer Astrologen, die Religion

des Propheten werde keinenfalls über ein Jahrtausend, vielleicht nicht 600 oder gar nur 300 Jahre dauern, gelegentlich geradezu den Abfall, die Sektenbildung begünstigt hat[330]). Gegen den Einfluß solcher Ideen wehrt sich freilich der bedeutendste Geschichtschreiber oder vielmehr historische Denker des Islam, der Nordafrikaner Ibn Chaldûn († 1406), den man als den ersten Vertreter einer naturalistischen und soziologischen Kulturgeschichte bezeichnet hat[331]). In der Geschichtsliteratur des christlichen Mittelalters findet sich wohl niemand, der ihn in der methodischen Zergliederung des Völkerlebens und seiner Grundlagen erreicht oder übertroffen hätte. Aber weit merkwürdiger als alle Wirkungen des astrologischen Systems auf muhammedanische Geister bleibt eben immer die Tatsache, daß seiner Anziehungskraft auch unzweifelhaft kirchlich gesinnte Abendländer erlegen sind, obwohl es doch in seinen letzten Konsequenzen deutlich genug auf eine Ablösung der unmittelbaren und unumschränkten göttlichen Weltregierung durch Naturkräfte hinzielte.

Scharf genug hatte die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte über die Astrologie ihr Verdammungsurteil ausgesprochen, wobei sie sich mit dem mosaischen Gesetz und dem römischen Recht in voller Übereinstimmung befand. Bei Hippolytus wird geradezu die Ketzerei auf griechische Philosophie, Mysterien und Astrologie zurückgeführt, und in der Tat spielen ja astrologische Vorstellungen bei den Samaritern und bei verschiedenen gnostischen Sekten eine höchst bedeutsame Rolle[332]). Entrüstung und Spott atmen die meisten Auslassungen der Kirchenväter gegen jene vermessenen Toren, die das Schicksal des Menschen aus den Konstellationen herausrechnen wollen und sich wohl gar auf den Stern berufen, dessen Licht die Magier nach Bethlehem gewiesen hatte. Mit bitterer Reue blickt Augustinus auf seine jugendliche Vorliebe für eine Kunst zurück, deren Erfindung man gern den gefallenen Engeln zuschrieb[333]). Aber trotzdem wurde den Sternen nicht unbedingt jede vorbedeutende Kraft abgesprochen; Origenes sah in ihren wechselnden Konfigurationen eine von Gott herrührende, nur für die Engel und seligen Geister lesbare Geheimschrift, ja er glaubte sogar mit der griechischen Philosophie an die Be=

seeltheit der Himmelskörper[334]). Und neben jener Annahme vom teuflischen Ursprung der Astrologie machte sich doch auch eine mildere Auffassung geltend, entsprechend jener jüdischen Tradition, welche Abraham dem Chaldäer die Kunst der Sterndeutung zuschrieb[335]). Ein so entschiedener Gegner der Astrologie, wie Tertullian, spricht es bei Erwähnung der Magier und ihres Sternes aus: „Heute gibt es nur noch eine Sternkunde von Christus; die Gestirne Christi beobachtet und kündet sie, nicht die des Saturn und Mars und der übrigen Toten. Aber jene Wissenschaft (der Magier) war bis zur Zeit des Evangeliums zugelassen, auf daß nach dem Erscheinen Christi künftig niemand mehr irgendeine Nativität aus den Sternen zu deuten versuche." Ein Satz, dessen sich die Überlieferung des Mittelalters als eines feststehenden Urteils bedient hat[336]). Also auch nach der milderen Auffassung sollte jedenfalls für den Christen die Beschäftigung mit der Astrologie unbedingt verboten sein, obwohl freilich, wie Isidor von Sevilla klagt, die Schönheit und Helligkeit der Gestirne immer noch ihren alten Zauber übte und manche Gemüter zu solch schädlichem Tun verlockte. Eben in seiner spanischen Heimat hatte bis ins 6. Jahrhundert die astrologisch fundierte Ketzerei der Priscillianisten sich behauptet. Wohl richtete sich der Kampf, welchen die Synoden und die Bußverordnungen der Kirche gegen die „Mathematiker" führten, offenbar mehr gegen die immer stärker mit Magie versetzte Praxis des Nativitätstellens, als gegen die der Astrologie zugrunde liegende fatalistische und naturalistische Weltanschauung; als Mathematiker wird in den Bußbüchern jemand bezeichnet, der durch Anrufung der Dämonen die Seelen der Menschen verstört[337]). Weit gefährlicher war gewiß, wie schon in den Zeiten der Kirchenväter erkannt wurde, jene spekulative Seite der Astrologie, weil sie nach dem Urteil des Origenes notwendig dahin führte, auch die Geburt, das Leben und Leiden des Erlösers und die ganze christliche Religion als ein Erzeugnis siderischer Kräfte zu betrachten. Hatten doch heidnische Gegner dem jungen Christenglauben das Horoskop gestellt und ihm eine Lebensdauer von nur 365 Jahren ausgerechnet[338]). Solche astrologische Spekulation scheint nun wirklich im christ-

lichen Abendland jahrhundertelang fast verschollen gewesen zu sein, während im byzantinischen Reich, vielleicht durch die nähere Berührung mit dem Orient, wenigstens die Weissagung aus den Gestirnen sich lebendig erhielt. Sogar Kaiser verschmähten es nicht, diese Kunst zu üben zu einer Zeit, wo bei den Lateinern höchstens so augenfällige Ausnahmeerscheinungen, wie die eines Kometen oder einer Sonnenfinsternis, eine abergläubische Beobachtung der Zeichen des Himmels wachriefen[339]). Ganz vereinzelt begegnet uns eine Gestalt wie jener Bischof Gislebert von Luxeuil, der, seines Zeichens Mediziner und überhaupt nicht sehr geistlich gesinnt, mit seinen Klerikern Naturwissenschaften treibt und als „sagax horoscopus" in der Nacht des 4. April 1095 große Wanderungen der Völker prophezeit. Noch galt die Sterndeutung im Okzident für eine seltene Kunst, nachdem man sich gelegentlich des ersten Kreuzzugs von ihrer alten Blüte im Orient überzeugt hatte[340]). Aber schon im ersten Drittel des 12. Jahrhunderts treffen wir abendländische Angriffe gegen die Astrologie, welche auf ihre zunehmende Bedeutung schließen lassen. In umfassender Weise nimmt dann Johannes von Salisbury († 1180) die Polemik gegen die „Mathematiker" auf, „zu denen die Sterne sprechen, und die gleichsam aus dem Schoß des Himmels selbst die Wahrheit herunterholen". Wer dem Mars oder Jupiter mehr Glauben schenkt als ihrem Schöpfer, der ist nach seiner Ansicht ein höchst verderblicher Lügner; er fährt mit Luzifer zur Hölle und zieht die Armen mit sich, die er zum Fatalismus verführt hat. „Sehr viele von ihnen habe ich gehört, viele gekannt, aber ich erinnere mich nicht, daß irgendeiner dauernd diesem Wahn ergeben war, ohne daß die Hand des Herrn die gebührende Strafe an ihm vollzogen hätte"[341]). Damals hatte freilich bereits jene folgenreiche Annäherung zwischen christlicher und arabischer Wissenschaft begonnen, welche neben den Werken des Aristoteles die Philosophie seiner moslimischen Jünger dem Abendland zugänglich machen und damit einen neuen überraschenden Aufschwung der Astrologie hervorrufen sollte.

Nicht unmittelbar aus dem Orient, sondern aus Spanien und Sizilien kam diese Umgestaltung des westeuropäischen

Geisteslebens. Toledo, wo eine förmliche Übersetzerschule von Christen und Juden sich auftat, war lange Zeit die vornehmste Vermittlerin zwischen den literarischen Schätzen der Muhammedaner und der wissensdurstigen christlichen Gelehrtenwelt. Ein in Marokko oder Kairo entstandenes Werk, sagt Renan, gelangte damals rascher nach Paris und nach Köln, als heutzutage ein epochemachendes deutsches Buch über den Rhein[342]). Spanien galt für das gelobte Land aller geheimen Wissenschaft, und so standen auch astrologische Schriften mit in vorderster Reihe, als jene Erschließung griechisch-arabischer Literatur ihren Anfang nahm. Eben mit der griechischen Philosophie vertrug sich ja die Vorliebe der Araber für die Sternenwelt vortrefflich. Platon hatte die Gestirne als sichtbare Götter bezeichnet und die Hypothese vom Weltjahr aufgestellt, nach welcher beim Ablauf von 10 000 gewöhnlichen Jahren alle Planetenkreise ihre Umdrehung vollendet und die Stelle des Fixsternhimmels, von der sie ausgegangen waren, wieder erreicht haben sollten. Auch Aristoteles verstand sich zur Annahme von Gestirngeistern, welche die Planeten bewegten, und wir werden diese von der Scholastik adoptierte Lehre später bei geschichtsphilosophischen Konstruktionen wirksam sehen. Indem nun die arabischen Aristoteliker die naturalistische Seite im System ihres Meisters weiter entwickelten und der große Kommentator Ibn Roschd (Averroes, † 1198) mit seiner Lehre von der Ewigkeit der Materie und der Wesenseinheit der Vernunft die göttliche Weltregierung und die individuelle Unsterblichkeit entbehrlich machte[343]), mußte die Neigung, alles Geschehen in den Kreislauf unabänderlicher Gesetze einzuordnen wie von selbst jenem bereits vorhandenen Glauben an den allumfassenden Einfluß der Gestirne sich zuwenden. Und wenn auch die Lehre des Averroes mit dem, was nachmals unter seinem Namen im christlichen Abendland die Geister erregt und die Kirche erschreckt hat, keineswegs völlig zusammenfällt, so steht doch die arabische Herkunft dieser besonders in Frankreich und Italien verbreiteten naturalistischen Philosophie ebenso außer Zweifel, wie ihr inniger Zusammenhang mit der Astrologie. „Drei Jahrhunderte hindurch," sagt Reuter, „ist die averroi-

stische Weisheitslehre das Arkanum der Aufklärung in Europa geblieben."

Bekanntlich wucherten im 12. und 13. Jahrhundert Ketzerei und Unkirchlichkeit jeder Art nirgends so mächtig wie auf französischem Boden. In der Heimat der Albigenser und Amalrikaner entwickelte sich schon frühzeitig neben dem platonisierenden Naturalismus eines Bernhard von Chartres ein jedenfalls auf moslimischen Ursprung zurückführender astrologischer Determinismus, dessen Anstößigkeit in der Lehre gipfelte, daß die verschiedenen „Gesetze" oder Religionen unter der Herrschaft der einzelnen Planeten entstanden seien und ihr Dasein führten. Man dachte sich die Religion des alten Bundes von Saturn, den Islam von Venus, das Christentum von der Sonne regiert, ebenso die übrigen „Sekten" durch himmlische Konstellationen hervorgerufen[344]). Noch im 12. Jahrhundert begannen astrologische Prophezeiungen umzulaufen, wie jene, die für den September 1186 neben gewaltigen Naturereignissen u. a. auch einen übermenschlichen Religionsstifter aus dem Orient ankündigten[345]). Die einmal vorhandene Neigung, „das Werk der Gnade der Natur zuzuschreiben[346]"), konnte nur gefördert werden durch das Eindringen averroistischer Lehren, wie sie etwa seit den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts an der Pariser Hochschule aufkamen und nicht zuletzt auch von Angehörigen der beiden großen Bettelorden vorgetragen wurden.

Nichts ist bezeichnender als die Tatsache, daß wir aus den Jahrhunderten des späteren Mittelalters nur vereinzelte Beispiele kirchlicher Verfolgung und Verurteilung von Astrologen besitzen. Es erklärt sich dies einmal aus der Unentbehrlichkeit ihrer Kunst, die ja selbst Kleriker jeden Standes, vom Bettelmönch bis zum Kardinal, unter ihre Jünger zählen durfte[347]), dann aber aus den nicht sehr glücklichen Bemühungen der kirchlichen Wissenschaft zwischen erlaubter und unerlaubter Astrologie zu unterscheiden. Ähnlich ging es ja mit dem Namen des Averroes, unter welchem man sich gewöhnte, alles zusammenzufassen, was einer naturalistischen Weltanschauung gleichsah, so auch jene in Paris gelehrten und verurteilten Sätze, welche die Schöpfung wie die Auferstehung, den An-

fang und das Ende der Welt leugneten und an die Stelle eines göttlichen Willensaktes die Urzeugung unter dem Einfluß der Gestirne setzen wollten[348]). Daneben mochte aber die Scholastik den „großen Kommentator" ihres vergötterten Meisters Aristoteles nicht völlig preisgeben; eben der heilige Thomas, welchem die spätere dominikanische Malerei so gern den von ihm niedergeschmetterten Averroes zu Füßen legte[349]), durfte über all seiner Polemik gegen den arabischen Naturalismus nicht vergessen, wie viel er von dem verrufenen Ungläubigen gelernt hatte. Nur durch eine seltsame Verkettung von Umständen konnten freilich thomistische Sätze in das Verzeichnis der 1277 verdammten averroistischen Lehren geraten. So wenig wie den ganzen Averroes vermochte die kirchliche Wissenschaft die ganze Astrologie auszumerzen, wie denn Thomas nicht nur jene antike Theorie von der Bewegung der Sphären durch Gestirngeister, sondern auch die Beeinflussung der irdischen Naturvorgänge durch die Planeten bis zu einem gewissen Grade beibehält; dies sollte sich freilich auf das rein physische Gebiet beziehen, aber es erschien doch nicht möglich, der siderisch bedingten Körperlichkeit der Menschen, deren Geschlechtsunterschied ebenfalls auf die Gestirne zurückgeführt wurde, jede Einwirkung auf Sinnesart und Handlungen abzusprechen, so eifrig auch Thomas wie die übrigen Vertreter streng kirchlicher Philosophie sich bemühten, die Willensfreiheit jedem Zweifel zu entrücken[350]).

Dieses Bemühen verbindet sich in einer meist Albert dem Großen beigelegten Schrift[351]) mit einer sehr weitgehenden Anerkennung arabischer Astrologie, namentlich des Abu Maschar, den man wegen seines Nachweises, daß die Geburt Christi von der Jungfrau in den Sternen vorgezeichnet gewesen sei, keineswegs tadeln dürfe; „nicht als wäre die Konstellation die Ursache seiner Geburt, wohl aber die Verkündigung derselben; vielmehr war er selbst die Ursache, daß die Art seiner wunderbaren Geburt durch den Himmel verkündigt wurde." Und vollends der englische Franziskaner Roger Bacon, der in kühner Vereinsamung Erkenntnis der Welt durch naturwissenschaftliche Arbeit forderte, bekennt sich, immer unter Verwahrung zugunsten der göttlichen Allmacht und der menschlichen Willens-

freiheit, ganz offen zu der siderischen Bedingtheit aller Religionen. Sie sind entstanden unter den Konjunktionen Jupiters mit anderen Planeten, bei seiner Vereinigung mit Saturn die chaldäische, mit der Sonne die ägyptische, mit Venus die muhammedanische und mit Merkur die christliche[352]). Man begreift, daß trotz der Gönnerschaft Papst Clemens IV. der experimentierende „Zauberer" und verwegene Kritiker des Autoritätsglaubens schweren Anfechtungen nicht entgehen konnte. Aber mochten die einzelnen Orden ihren Gliedern die Beschäftigung mit den verborgenen Wissenschaften und die Abfassung von „Scripta curiosa" erschweren oder verbieten[353]), wir hören doch nach wie vor von mönchischen Astrologen, Alchemisten und wohl gar Nekromanten. Und der in Frankreich verfolgte Averroismus durfte in Italien sich Jahrhunderte hindurch eines gesicherten und geehrten Daseins an weitberühmten Hochschulen erfreuen.

Mit dem 13. Jahrhundert tritt die Astrologie, wie Jakob Burckhardt sagt, „sehr mächtig in den Vordergrund des italienischen Lebens". Ob dabei, wie er annimmt, die Überlieferung aus dem klassischen Altertum noch mitgewirkt hat? Dies könnte jedenfalls nur für die gewöhnliche astrologische Praxis gelten[354]), während die astrologische Philosophie der Italiener ihre arabische Herkunft nicht verleugnet. Zu den berühmtesten aus jener toledanischen Übersetzerschule zählten Gerhard von Cremona († 1187) und Michael Scotus, der englische Hofastrolog Kaiser Friedrichs II., den Renan geradezu den „Begründer des Averroismus" nennt[355]). Und der große Staufer, sein Sohn König Manfred, sein fürchterlicher Parteigänger Ezzelino, sie sind nur die gewaltigsten Typen eines Geschlechts, dem nichts mehr heilig war als die eigene Kraft und das unheimliche Licht der am Himmel wandelnden Herren des Schicksals. Ezzelino soll sein blindes Vertrauen auf die Konstellationen von seiner „in der Astrologie bewanderten" Mutter geerbt haben; gleich ihm haben noch lange nachher italienische Heerführer sich die günstige Stunde zum Ausmarsch oder zum Schlagen von Astrologen ausrechnen und vorschreiben lassen[356]). Der große Sterndeuter Guido Bonatti, der abwechselnd Dynasten und Republiken

diente, war zugleich ein hervorragender Theoretiker seiner Kunst und wagte in seinem großen Werk „von der Astronomie" sowohl sich auf Christus zu berufen, der auch Stundenwahl getrieben habe, als die „Toren in der Kutte", die ihm manche Anfechtung bereiteten, auf das schärfste anzugreifen; denn nur Idioten oder Heuchler konnten sich nach seiner Überzeugung der Wahrheit verschließen, daß dem Astrologen in der Tat eine volle Erkenntnis der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft möglich sei, und daß er jedenfalls unendlich viel mehr von den Himmelskörpern wisse als die Theologen von Gott[357]). Daß nun eine Wissenschaft, deren Aussprüche für Kaiser, Feldherren, große Republiken in den Stunden der Entscheidung maßgebend waren, auch an den italienischen Universitäten ihren Platz einnahm, kann gewiß nicht wundernehmen, ebensowenig, daß vor allem die Mediziner als Träger und Apostel einer Weltanschauung auftraten, die ihrer auf sinnliche Erfahrung angewiesenen Disziplin bequeme Anknüpfung und zugleich einen großartigen Hintergrund bot. Denn Astrologie und Averroismus hingen innig zusammen; ihren eigentlichen Hochsitz hatten sie in der Universität Padua. Dort fanden in Rücksicht auf die Philosophie nicht nur Venedig, sondern auch Bologna und Ferrara ihren geistigen Nährboden, und noch im 16. Jahrhundert genoß der Lehrstuhl der Astrologie seines alten Ansehens[358]).

Es wäre sehr überraschend, wenn von all diesem Treiben in der Geschichtschreibung jener Zeiten sich keinerlei Niederschlag zeigen würde. In der Tat sehen wir nicht gerade die Mehrzahl der italienischen Chronisten, wohl aber einige der bedeutendsten mehr oder weniger astrologischen Neigungen huldigen. Während in vielen Aufzeichnungen die Vorliebe Friedrichs, Manfreds, Ezzelinos für die Sterndeuterei entschieden verurteilt oder wenigstens nicht offen gebilligt wird[359]), läßt es sich z. B. der paduanische Notar und Professor Rolandino († 1276) nicht nehmen, einzelne Maßnahmen des Kaisers und Ezzelinos, die nach astrologischer Vorschrift getroffen wurden, kunstgerecht auf ihre Fehlerhaftigkeit hin zu untersuchen; so tadelt er, daß Fried-

rich bei der Gründung seiner „Siegesstadt" Vittoria über der scheinbar günstigen Aszendenz die bedrohliche Stellung des Krebses übersehen, daß Ezzelino bei seinem letzten Ausmarsch 1259 den Stand des Mondes im Skorpion und die gefährliche Bedeutung der Aszendenz des Schützen nicht beachtet habe. Freilich fügt er die vorsichtige Verwahrung bei, daß er weder darauf bauen, noch seine Zeit mit dergleichen Dingen verlieren wolle, aber er gibt sich doch mit sichtlicher Befriedigung als einen geschulten Beobachter der Konstellationen zu erkennen[360]).

Und mochten die Bettelmönche den berühmten Bonatti noch so heftig befehden, einer der ersten Vertreter minoritischer Geschichtschreibung, Bruder Salimbene von Parma, ist trotzdem ein begeisterter Verehrer jenes kaiserlichen Astrologen Michael Scotus; „wie wahr der Inhalt seiner (prophetischen) Verse gewesen, konnten viele sehen; denn auch ich habe es im einzelnen gesehen und erkannt; und ich habe gelernt und weiß, daß es wahr gewesen ist bis auf wenige Ausnahmen". Auch der von Salimbene geschätzte Meister Benvenuto Asdenti, ein erleuchteter Flickschuster zu Parma, schöpfte seine Prophetenweisheit nicht nur aus den Weissagungen des Alten und Neuen Testaments, des Abts Joachim, des Merlin u. a., sondern zum Teil ebenfalls aus den Schriften des Scotus[361]). Ganz durchdrungen von dem Einfluß der Gestirne zeigt sich dann der erste große Geschichtschreiber der Florentinischen Republik, Giovanni Villani († 1348). Nicht allein Mißernten und Teuerungen, Überschwemmungen, Seuchen und Feuersbrünste führt er auf bestimmte Konstellationen und Himmelserscheinungen zurück (X, 118. XI, 2; 100; 114), sondern auch die Eigenart ganzer Landschaften und Völker ist ihm durch Planeten und Sternbilder bedingt, wie er z. B. die chronische Unruhe im florentinischen Staatswesen aus der zweiten (römischen) Gründung der Stadt unter dem Zusammenwirken von Sonne, Merkur und Mars herleitet (III, 1. XII, 32; vgl. I, 7. I, 60. VIII, 48). Allerdings betont er mehr als einmal, daß die Konstellationen der menschlichen Willensfreiheit und vollends der göttlichen Allmacht gegenüber keine genügende Kraft besitzen, aber

dabei zeigt er sich derart von der Kunst der „Astrologen, Philosophen und Meister der Natur" eingenommen, daß er sogar den Versuch wagt, ganz nach arabischem Muster den notwendigen Gang der großen geschichtlichen Ereignisse vorwärts und rückwärts zu konstruieren. Er unternimmt dies (XII, 41) gelegentlich der im März 1345 eingetretenen Konjunktion von Jupiter und Saturn im Zeichen des Wassermannes, welche er unter Zurückweisung abweichender Berechnungen nach seinem Landsmann Meister Pagolo genau angibt[362]). „Diese Konjunktion," erklärt er, „verkündigt, mit Gottes Zustimmung, der Welt große Dinge, nämlich Schlachten, Mordtaten und große Veränderungen der Reiche der Völker, und das Ableben von Königen, den Wechsel von Herrschaften und von Sekten, und das Erscheinen eines Propheten und neuer Irrtümer im Glauben, und neues Auftreten von Gewalthabern und Durchzug von Kriegsvolk, und Teuerung und Sterben hernach in jenen Klimaten, Reichen, Ländern und Bürgerschaften, deren Beeinflussung den besagten Sternbildern und Planeten zugeschrieben wird"[363]). Und auf den Einwurf, wozu denn hier die Astronomie gut sein solle, empfiehlt er dem verständigen Leser, sich durch rückschauende Betrachtung davon zu überzeugen, daß die gleiche Konjunktion auch 1325 und 1305 sich vollzogen habe und daß mit diesen zwanzigjährigen Perioden jedesmal Neuerungen in Florenz und auswärts zusammengetroffen seien, während ungefähr alle sechzig Jahre größere Veränderungen am Himmel vorgezeichnet würden; er verweist unter anderem auf den Übergang der Herrschaft Manfreds an Karl von Anjou (1266). Rechnet man weiter um 240 oder genauer 238 Jahre zurück, so kommt man auf noch gewaltigere Ereignisse, wie die Kreuzzüge und die normannische Eroberung Siziliens. Endlich bilden 48 Konjunktionen zusammen die „mächtigste Epoche von 960 (953) Jahren; „wer rückwärts forscht, der findet da den beginnenden Verfall des römischen Reiches beim Eindringen der Goten und Vandalen in Italien und viele Verstörungen der heiligen Kirche et caetera". Eine freilich nur leicht entworfene Gliederung der Weltgeschichte, die aber doch vollständig auf der Astrologie beruht und, ohne eben sehr genau zu zählen, zu-

gleich mit wirklich epochemachenden Ereignissen sich in Einklang zu setzen versucht. So kommt Villani, allerdings auf ganz anderen Wegen als später der große Realist Macchiavelli, zum Beginn der neueren Geschichte mit der Völkerwanderung. Weiter zurück, zur Erscheinung Christi, wagt er sich nicht; mußte ihm doch das furchtbare Schicksal des tiefgelehrten Meisters Cecco d'Ascoli, der wegen häretischen Mißbrauchs der Astrologie 1327 zu Florenz verbrannt worden war, in frischer Erinnerung stehen (X, 40). Villani hütet sich, solche verrufene Pfade antichristlicher Spekulation zu betreten; nur etwa eine kurze Bemerkung (II, 8), daß die Sekte der Sarazenen ungefähr 700 Jahre dauern solle, rührt an jene verfängliche Geschichtsphilosophie, die unter dem Zeichen arabischer averroistischer Wissenschaft an die Entstehung und das Schicksal aller Religionen den gleichen Maßstab anlegte, wie an die übrigen Erscheinungen des irdischen Daseins[364]).

Matteo Villani, Giovannis Bruder und Fortsetzer seiner Chronik (bis 1363), verurteilt unbedingt jeden Versuch, die Geschichte wie das Einzelleben der Macht der Gestirne zu unterwerfen, gesteht aber zu, daß die Florentiner mit dieser bösen Neigung erblich behaftet seien (I, 2. IX, 1. XI, 3). Die Hinrichtung eines berühmten Astrologen vermochte so wenig wie die Stimme eines Dante und Petrarca die Italiener des 14. Jahrhunderts von ihrem Hang zur Sterndeutung und zum Averroismus zu heilen. Denn mit unerhörter Kühnheit forderten damals Gelehrte von Rang, wie Pietro d'Abano (Petrus Aponensis) und Cecco d'Ascoli das Einschreiten der kirchlichen Justiz heraus. Der erstere, ein ausgezeichneter Mediciner, der in Konstantinopel studiert, in Paris und Padua gelehrt hat, trat in seinem Hauptwerk, dem „Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum" (1303) ganz offen mit der arabischen Lehre vom Horoskop der Religionen, auch der christlichen, hervor. Gestützt auf seine arabischen Gewährsmänner, belegt er die Bedeutung der größten Konjunktion zwischen Saturn und Jupiter (in Perioden von ungefähr 960 Jahren) mit den Beispielen Nebukadnezars, Mosis, Alexanders des Großen, des Nazareners und Muhammeds[365]). Mag er die Bezeichnung Christi auch einfach ohne Änderung einer

moslimischen Vorlage entnommen haben, so charakterisiert doch jedenfalls dieser Name wie die Zusammenstellung zur Genüge einen Standpunkt, der durch gelegentlich eingestreute fromme Redensarten vielleicht für manchen Leser verschleiert werden konnte, nicht aber für die scharfen Augen der Inquisition. In der Tat entging er nur dadurch, daß er vor Beendigung seines Prozesses (1316) starb, dem Feuertod, welchen sein minder glücklicher Zeitgenosse Cecco d'Ascoli ein Jahrzehnt später (1327) erleiden mußte. Cecco war schon in Bologna, wo er die Astrologie lehrte, mit der Inquisition in Berührung gekommen und konnte somit in Florenz, da er von seiner ihm untersagten Kunst nicht ließ, nur als rückfällig behandelt, d. h. zum Tode verurteilt werden. Was bei ihm wie bei dem Paduaner von dem Hereinspielen persönlicher Feindschaften berichtet wird, ändert, auch wenn es richtig sein sollte, nichts an der Tatsache, daß beide wirklich entschlossene Vertreter averroistischer Anschauungen gewesen sind. Nach dem Wortlaut des Urteils hätte Cecco das Thema vom Horoskop Christi bis in alle Einzelheiten durchgeführt: weil bei Christi Geburt die Wage im 10. Grad der Aszendenz stand, mußte er den Tod am Kreuze sterben, wegen des Steinbocks wurde er in einem Stall geboren, wegen des Skorpions im 2. Grad verfiel er der Armut, und weil Merkur in den Zwillingen in seinem eigenen Haus stand, besaß er eine tiefe, in Gleichnissen verborgene Weisheit[366]). Cecco war seinerzeit in scharfen literarischen Gegensatz zu Dante getreten, dem er seltsamerweise die Rolle der Fortuna in der göttlichen Komödie zum Vorwurf macht. Nun zahlte freilich auch der größte Italiener jener Zeit der herrschenden Vorliebe für astrologische Vorstellungen seinen Tribut, und die Fortuna, die ihm Vergil als unwiderstehliche Beherrscherin des äußeren Menschenschicksals zeichnet, wird den sphärenbewegenden Gestirngeistern oder Engeln an die Seite gesetzt. Aber wie diese Vorstellung der Planetenbewegung eine von der kirchlichen Wissenschaft angenommene war, so entspricht auch sonst die Rolle der Planeten und der Astrologie bei Dante völlig der korrekt kirchlichen Auffassung. Einerseits weist er dem „großen Kommentator" Averroes einen ehrenvollen Platz in der

Vorhölle zu, anderseits bestreitet er mit aller Entschiedenheit jede Beeinflussung des freien Willens durch die Gestirne und verstößt Michael Scotus, Bonatti und den Schuster Asdente mit den übrigen Sterndeutern in jene Höllenschar der Weissager, die mit rückwärts gedrehtem Antlitz stumm und tränenvoll einherschleichen[367]). Ganz anders donnert und spottet freilich Petrarca über den Frevel der Averroisten, den Unsinn der Astrologen, von welchem er in seiner eigenen öffentlichen Laufbahn ein recht derbes Beispiel erlebt hatte, als ihn mitten in einer feierlichen Rede der Mailänder Hofastrolog unterbrach[368]). Bei Petrarca erscheint aber überhaupt die Befangenheit des Mittelalters in einem Grad überwunden, wie kaum bei einem seiner Zeitgenossen; vergebens hat er sich bemüht, seine Verachtung der Astrologie wenigstens dem Freund Boccaccio mitzuteilen. In dem Vater des Humanismus verkörperten sich die wiedererstandene verächtliche Abneigung des klassischen Römertums gegen alles Orientalische und der Widerwille einer neu empfundenen Menschenwürde gegen alles Fatalistische.

Noch war aber der Sieg der humanistischen Weltanschauung im weiten Feld. Noch gehörte die Zeit, und wahrlich mehr als je, der arabischen Philosophie und Astrologie, die ihrerseits von der zunehmenden Popularisierung der Wissenschaft Vorteil zogen und in immer weitere Kreise drangen. In der höfischen Poesie sind ihre Spuren keineswegs sehr häufig, obwohl französische und deutsche Sänger gern mit einer gewissen Ehrfurcht von der sternkundigen Weisheit der Sarazenen reden; erschien doch schon nach antiker Überlieferung einer ihrer Lieblingshelden, Alexander der Große, als Sohn und Schüler eines zauberischen Astrologen[369]). Viel stärker tritt natürlich Gelehrsamkeit jeder Art in der maßlos anschwellenden Lehrdichtung hervor, die unter den sonderbarsten Vermummungen Moral und Kenntnisse an den Mann zu bringen sucht. War es doch das Zeitalter der namentlich von den Dominikanern gefertigten Enzyklopädien; so kann es nicht wundernehmen, wenn z. B. Berthold von Regensburg in seinen Predigten die Planeten und Sternbilder allegorisch verwertet, ohne sich an den heidnischen Götternamen zu stoßen[370]).

Uns interessiert hier vor allem die merkwürdige Einkleidung, in welcher man das arabische Horoskop der Religionen samt der Nativität Christi der gebildeten und gläubigen Lesewelt des Abendlandes mundgerecht machte. Es wurde nämlich diese verfängliche Lehre zu entschiedener Verherrlichung des Christentums zugespitzt und so einem römischen Dichter in den Mund gelegt, dem sicherlich nichts weniger anstand, als eine solche Prophetenrolle. Vergil eignete sich ja schon wegen seiner vierten Ekloge vortrefflich dazu, in einem kirchlichen Hymnus und in der göttlichen Komödie seinen Platz zu finden; der Gedanke aber, einem Ovid Erörterungen über die Geburt des Jesuskindes von der Jungfrau, über Dreieinigkeit, Auferstehung des Fleisches und Jüngstes Gericht unterzuschieben, ist durchaus barock. Dieses Pseudepigraph, mit dem Titel Liber de vetula[371]), welches „zur Zeit des Fürsten Vatatzes" im Grab des Dichters bei Tomi aufgefunden sein wollte, gibt neben allen möglichen Versuchen einer „philosophischen" Apologie der christlichen Dogmen und krassem astrologischen Aberglauben die Lehre von den sechs planetarisch bedingten Weltreligionen; der mosaischen, chaldäischen, ägyptischen und „unserer sarazenischen" sollen noch zwei andere Sekten folgen, davon eine, die unter dem Mond stehende, deutlich genug als die des Antichrist gezeichnet wird, während zuletzt alle Völker unter „dem Glauben des Merkur", d. h. dem Christentum, sich vereinigen. Den Schluß bildet ein Gebet an die heilige Jungfrau!

Dieses wunderliche Machwerk wird schon von Roger Bacon benutzt; im 14. Jahrhundert erschien eine französische Übersetzung und die Vorstellung von einer astrologisch begründeten heidnischen Weissagung auf den Erlöser bürgerte sich immer mehr ein, bald mit dem Namen Ovids, bald mit dem eines fabelhaften griechischen Weisen verknüpft, oder auch sämtlichen Sternkundigen des Orients untergeschoben; so spricht ein vornehmer geistlicher Chronist, der Bischof von Bisignano, Johannes von Marignola, der im Auftrag Kaiser Karls IV. schrieb, von der übereinstimmenden Prophezeiung aller babylonischen, ägyptischen und chaldäischen Philosophen und Astrologen, sowie des Ovidius, daß eine unter der Kon-

junktion Saturns mit Merkur geborene Jungfrau, ohne vom Manne berührt zu sein, einen Sohn zur Welt bringen werde[372]). Und wie in jenem Pseudo-Ovid erschienen auch anderwärts gereimte und ungereimte Darstellungen, manchmal geradezu Handbücher der Astrologie, worin ihre Zulässigkeit und Nützlichkeit einem größeren Publikum auseinandergesetzt wurde; in dem sog. Buch Sirach heißt es, wer diese ursprünglich dem Japhet von einem Engel gelehrte Kunst üben wolle, müsse fest im Glauben an den Schöpfer, von Liebe zu Gott erfüllt, reinen und unbefleckten Herzens sein; sogar das Gebet des Astrologen ist nicht vergessen[373]).

Während also der auf der Astrologie ruhende Fluch des christlichen Altertums sich in sein Gegenteil verwandelte, verkündigten, so schien es vielen, welterschütternde Ereignisse die Macht der Gestirne in einer nicht zu überhörenden Sprache. Freilich sagt Höniger ganz zutreffend: „Mit demselben Rechte wie für die Mitte des 14. Jahrhunderts könnte man an jedem beliebigen Zeitpunkt einen Aufruhr der Natur konstatieren." Aber daran, daß schon vor dem Ausbruch der grauenhaften Epidemie des Schwarzen Todes die Gemüter der Menschen unheimlich erregt waren und das Schlimmste erwarteten, hatten nicht außerordentliche Naturerscheinungen schuld, sondern die in den Köpfen jenes Geschlechts lebendige Wundersucht, welche durch Prophezeiungen aller Art und nicht zuletzt durch astrologische genährt und gesteigert wurde. Seit dem 13. Jahrhundert wirkte der Joachimismus, getragen von den schwärmerischen Minoriten, mit seiner aufregenden Apokalyptik; Arnald von Villanova verkündigte den letzten großen Antichrist für 1316, das Weltende für 1335[374]). Und nun erschien wieder eine sog. Toledanische Weissagung, die im Jahre 1322 alle erdenklichen Schreckniſse für 1329 aus den Sternen lesen wollte. Der paduanische Notar Albertino Mussato erzählt, wie man schon 1328 in allen Gegenden Italiens den Beginn dieser Schreckniſse zu verspüren glaubte: man war gefaßt auf pestbringende Luft und großes Sterben, Stimmen und Seufzen vom Himmel, unerhörte Sonnenfinsternis, Erdbeben in sehr vielen Teilen der Welt, Hungersnot, Überschwemmungen, Donner und Blitz, Blutvergießen,

Untergang eines großen Königs; nur wenige Menschen sollten überhaupt mit dem Leben davonkommen[375]).

Damals trafen diese Erwartungen nicht ein; als aber seit 1348 der Schwarze Tod seinen Umzug durch Europa hielt, beeilten sich vor allem die berühmtesten Vertreter der Medizin, die Hauptursache des Unheils in der großen Konjunktion des Jahres 1345 zu suchen, welche den Saturn, Jupiter und Mars im Zeichen des Wassermanns vereinigt hatte[376]). Aber auch Erschütterungen des staatlichen und gesellschaftlichen Daseins, wie die Untaten der „Companien", der verrufenen Söldnerbanden, oder das Erscheinen der Geißler, führte man auf herrschende Konstellationen zurück. Die lebhafte Polemik mancher Geschichtschreiber gegen solche Erklärungsversuche weist gerade darauf hin, daß die Zahl der Gläubigen eine nicht geringe gewesen sein wird. Dagegen nimmt der westfälische Dominikaner Heinrich von Hervord eine ausführliche astrologische Begründung der Geißlerfahrten nebst Horoskop in seine Chronik auf. „Im Jahre des Herrn 1349," so beginnt diese von einem münsterischen Schulmeister stammende Erörterung, „am 12. Tage des Monats März in der Nacht des heiligen Gregorius zur dritten Stunde nach Mitternacht trat die Sonne in das Zeichen des Widders"; diese Konstellation aber „vervielfältigt die Religionen und Sekten"[377]).

Spätere Epidemien boten der völlig mit Astrologie durchsetzten medizinischen Wissenschaft immer neuen Anlaß, die Übereinstimmung dieser irdischen Vorkommnisse mit den Bewegungen der Gestirne, ihren kosmischen Ursprung auf zuweisen. Ein so strenggläubiger Fürst wie Karl V. von Frankreich lebte ganz in solchen Ideen; er gründete unter Zustimmung der Universität Paris ein mit astronomischen Büchern und Instrumenten ausgestattetes astrologisch-medizinisches Kolleg. Vergebens erhob der geistreiche Nikolas Oresme († 1382), eine Zierde des französischen Klerus und der zeitgenössischen Wissenschaft, seine Stimme gegen den Mißbrauch der Astrologie und ihre verderbliche Beliebtheit bei den Fürsten und Großen; vergebens kämpfte an seiner Seite ein berühmtes Mitglied der Universität, der selbst astronomisch geschulte Heinrich von Langenstein († 1397), gegen die „Konjunktionisten" und ihr

unwissenschaftliches und irreligiöses Treiben; vergebens verdammte die Pariser theologische Fakultät im Jahre 1398 jenen astrologischen Determinismus, der den Einfluß der Himmelskörper nicht auf die Körperlichkeit des Menschen beschränkt, sondern auch auf das seelische und geistige Leben ausgedehnt wissen wollte[378]). Eben diese Ansicht, daß alles in dieser Welt, Leben und Tod, jede Handlung der Menschen durchaus unter dem Zwang der himmlischen Einflüsse vor sich gehe, hatte einige Zeit früher ein deutscher Kirchenfürst, Bischof Albert von Halberstadt, offen sogar vor Laien ausgesprochen[379]). Und aus jener in Frankreich geführten Polemik erfahren wir, mit welchen Gründen manchmal die Verehrer der Astrologie zu erhärten suchten, daß sie auf gut christlichem Boden stünden; man berief sich auf Gott selber, der die Geburt seines Sohnes durch eine Konstellation anzeigen ließ, oder wohl gar auf einen Brief über die Bedeutung der Konstellationen, den Christus noch zu Lebzeiten an den Apostel Paulus geschrieben habe[380])! Nach wie vor ergaben sich nicht nur Laien der verschiedensten Stände, sondern auch hochstehende Führer und Lehrer der Kirche dem Zauber einer entschieden paganistischen, aber durch Aristoteles und seine arabische Gefolgschaft legitimierten Weltanschauung.

Nur so erklärt sich uns die überraschende Tatsache, daß ein Mann wie Peter von Ailli seine Abhandlung von der Übereinstimmung der astronomischen Wahrheit mit der Geschichte schreiben und jene Lehre des Albumasar von der Entstehung aller Religionen sich aneignen konnte. Dieser gefeierte Gelehrte und kirchliche Diplomat, seit 1397 Bischof von Cambrai, seit 1411 Kardinal, fand neben der Fülle von Arbeit, die ihm die brennenden Fragen des Schismas und der Kirchenreform auferlegten, immer noch Zeit, der ihm oft vorgeworfenen Beschäftigung mit astrologischer Spekulation nachzuhängen. So entschieden er auch gegen die „abergläubischen Astrologen" Front macht und die unbedingte Unterwerfung des menschlichen Willens unter den Einfluß der Gestirne bestreitet, so erscheint trotzdem in den Augen des Nominalisten, dessen Philosophie sich auf „das natürliche Licht" angewiesen sah, die Astrologie geradezu als eine „natürliche Theologie"[381]).

Es überrascht auf den ersten Blick, daß Ailli während der Vorbereitung und Einleitung des großen Konstanzer Konzils sich die Zeit nahm, wiederholt und ausführlich über die astrologische Auffassung der Weltgeschichte zu schreiben und für ihre Berechtigung einzutreten. Aber nachdem die Synode zu Pisa statt einer Beendigung des Schismas die Zahl der sich bekämpfenden Päpste auf drei erhöht hatte, lag für den gewiegten Kenner der astrologischen Literatur die Versuchung doppelt nahe, über die Zukunft der schwer bedrängten Kirche sich aus der von Gott selbst herrührenden Zeichenschrift des Himmels Rats zu erholen, um so mehr als manche Stimmen bereits andauernde Friedlosigkeit und Zerstörung der Religion verkündigten[382]).

Ailli, der freilich jene Ansicht Roger Bacons von der siderischen Bedingtheit der christlichen Religion zu widerlegen oder vielmehr einzuschränken sucht, verfaßte im Jahre 1414 nicht weniger als fünf Schriften zugunsten der Astrologie, wovon eine ganz besonders die „Concordia astronomice veritatis et narrationis hystorice" erweisen will und eine astrologisch konstruierte Übersicht der Geschichte von der Schöpfung bis zum Abfassungsjahr gibt, nicht ohne in vorsichtiger Weise auch die kommenden Jahrhunderte zu berühren. Seinen prinzipiellen Standpunkt bezeichnet das zwischen unbedingter Zustimmung und Verwerfung vermittelnde Urteil, daß die Konstellationen doch nicht allein vorbedeutende Zeichen, sondern auch „in gewissem Sinne" Ursachen der kommenden Ereignisse seien[383]). Ganz folgerichtig wahrt er daher den Gestirnen ihren Einfluß auf die Entstehung und das Schicksal aller Religionen, soweit dieselben sich innerhalb der natürlichen Grenzen vollziehen. Eine solche natürliche Seite habe aber neben der wunderbaren und übernatürlichen, die der Konstellation nicht unterliege, auch das Christentum, und es sei also dem Glauben keineswegs zuwider und mit der natürlichen Vernunft übereinstimmend, sich mit der Nativität Christi zu befassen, von deren Gestaltung allerdings „die natürliche Güte seiner Komplexion" abhängen konnte[384]). Der Kardinal trug kein Bedenken, seine Ansicht unter Berufung auf Albumasar und Albert den Großen sogar von der Kanzel

herab zu verkündigen, freilich nicht ohne zuletzt vor Mißbrauch der Astrologie zu warnen und an „jenen höchsten Astronomen und erhabenen Schöpfer der Gestirne" zu verweisen[385]).

Auf Grund eines recht dürftigen historischen Wissens[386]) versucht nun Ailli, sich den gesetzmäßigen, mit den kosmischen Vorgängen verknüpften Gang der Geschichte klarzumachen. Gegeben war durch die Astrologie, deren Erfindung er mit Josephus den Urvätern zuschreibt, vor allem der Einfluß der uns bekannten Konjunktionen und außerdem der sog. Revolutionen des Saturn, wobei auch noch die Herrschaft der einzelnen Planeten über bestimmte Länder und Völker in Betracht zu ziehen war. Die gangbaren Vorstellungen von den sechs Weltaltern und den vier Weltmonarchien, welch letztere Ailli, übrigens nach dem von Hieronymus abweichenden geographischen Schema des Orosius aufführt, sollen nicht etwa ganz beseitigt werden, aber sie erscheinen doch auf die Seite geschoben über dem Bemühen, die großen epochemachenden Ereignisse auf Erden mit der Flammenschift des „Himmelsbuches" in Einklang zu bringen. Seltsam genug mischt sich die transzendentale Einteilung mit der natürlichen in dem Einfall, die vier Perioden vor und unter dem Gesetz, unter der Gnade und der Bosheit (des Antichrist) nicht nur mit den vier Lebensaltern desMenschen, sondern auch mit den vier Vierteln des Tierkreises in Berührung zusetzen; danach ist die Jugend oder der Frühling der Welt warm und feucht, ihr Mannesalter oder Sommer warm und trocken, ihr Alter oder Herbst kalt und trocken, ihr Greisenstand oder Winter kalt und feucht. „Wie der Mensch altert durch Saturn und Mars, so wird auch diese vergängliche Wetl durch jene Planeten altern und zuletzt ihren Kreislauf in dem feurigen Zeichen des Widders vollenden. Und deshalb wird sie auf Gottes Gebot durch Feuer zugrunde gehen"[387]). Die rein astrologische Würdigung der Geschichte wird nun freilich außerordentlich dadurch erschwert, daß neben den größten auch die mittelgroßen und großen Konjunktionen, neben den Revolutionen der Planeten auch die verschiedenen Zeichen des Tierkreises und die verschiedenen Triplizitäten mit herein-

spielen, woraus sich natürlich ein starkes Durcheinander von Kombinationen und Zeitabschnitten ergibt, ganz abgesehen von der Unsicherheit einer Rechnung, die von der Erschaffung der Welt ausgeht.

So beruhen die größten Konjunktionen von 960 Jahren, wie Ailli selbst erklärt, nur auf annähernder Richtigkeit der Daten. Er zählt sechs solcher Konjunktionen vor der Geburt Christi, die nach der sechsten fällt; für die siebente wird das Jahr 735, für die achte das Jahr 1693 der christlichen Ära ausgerechnet[388]). Drei derselben fallen vor die Sündflut, die vierte in die Zeit Abrahams und des Ninus, die fünfte in die Zeit des beginnenden jüdischen Königtums, die sechste ungefähr ins Jahr 225 vor Christus, in die Zeit der römisch-karthagischen Kämpfe. Die Geburt Christi selbst trifft ja, wie wir bereits gesehen haben, nicht mit einer solchen Konjunktion zusammen, sondern wie das Erscheinen Alexanders des Großen, Manis, Muhammeds mit den Umwälzungsperioden des Saturn. Am meisten interessiert uns die Gliederung der nachchristlichen Zeit, die nun vollends von dem hergebrachten theologischen Schema abweicht. Dabei fällt einmal die zeitliche Ausdehnung des Planeteneinflusses auf, die mit der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit zusammenhängt, den Zeitpunkt der entscheidenden Konjunktionen wirklich ganz genau festzustellen. So wird bei der siebenten großen Konjunktion von 735 „oder da herum" u. a. neben der Einnahme Spaniens durch die Sarazenen Karl Martell, die Bekehrung der Deutschen durch Bonifatius, der bilderstürmende Kaiser Konstantin aufgeführt. Zwischen der siebenten und achten müssen dann die Revolutionen des Saturn herhalten, um bedeutsame Abschnitte zu ermöglichen, die jedesmal vor oder nach Vollendung von zehn solcher Umwälzungen vermerkt werden. Da gruppieren sich z. B. um das Jahr 1189 Papst Innozenz III., die Einnahme von Konstantinopel durch die Lateiner, die Bekehrung der Livländer, das römische Konzil, Kaiser Friedrich I., die Einnahme Edessas und des heiligen Grabes durch die Moslems, eine Sonnenfinsternis, die Ermordung des Thomas Becket, der Historiker Petrus

Comestor, Verfasser einer vielgebrauchten Bearbeitung der heiligen Geschichte, die Gründung der Bettelorden, der Beginn der Tatarenherrschaft. Dieses Zusammentreffen möglichst vieler merkwürdiger Tatsachen, ohne den Versuch, etwa einen beherrschenden Zug jenes Zeitraumes herauszuheben, macht einen nicht minder kläglichen Eindruck als die chronologische Verschwommenheit eines Systems, welches doch vorgeblich auf naturwissenschaftlicher Grundlage ruhte. Die „res mirabiles ac miserabiles" der neuesten Zeit übergeht Ailli, mit Ausnahme verschiedener großer Konjunktionen des 14. Jahrhunderts, die nach seiner Ansicht zu dem Eintritt des Schismas in Beziehung stehen[389]).

Die nächste (achte) größte Konjunktion berechnet er auf das Jahr 1693; nicht ganz hundert Jahre später, im Jahr 1789, vollenden sich dann wieder zehn Revolutionen des Saturn. „Wenn die Welt bis auf jene Zeiten Bestand hat, was Gott allein weiß, so werden dann große und wunderbare Veränderungen der Welt und Umgestaltungen eintreten, ganz besonders in bezug auf die Religionen und Sekten. Denn mit der besagten Konjunktion und jenen Revolutionen des Saturn wird noch eine Revolution oder Umdrehung des oberen Himmelskreises, d. h. der achten Sphäre zusammentreffen, aus welcher, wie aus den anderen angeführten Tatsachen, eine Veränderung der Sekten zu erkennen ist." Diese Stelle Aillis ist in neuester Zeit zuweilen als eine zufällig geglückte Prophezeiung der französischen Revolution aufgefaßt worden, aber schon der Umstand, daß wie immer die Zeitbestimmung nur eine annähernde und überdies das Zusammenwirken dreier zeitlich getrennter Vorgänge, der Jahre 1693, 1764 und 1789 vorausgesetzt ist, schließt natürlich selbst jene angebliche Übereinstimmung mit dem geschichtlichen Verlaufe aus. Außerdem bezieht sich der Ausdruck „leges et sectae" nach Aillis Sprachgebrauch nicht auf staatliche und religiöse, sondern nur auf religiöse Dinge, so daß wir dem gelehrten Kardinal nicht einmal ein zufälliges Erraten künftiger Ereignisse zugestehen dürfen[390]).

Wenn Ailli schon zu Lebzeiten wegen eines Studiums, das weder seinem Stand noch seinem Alter gezieme, ange-

griffen wurde, so erreichte diese Kritik nichts anderes, als daß er sich und seine geliebte Kunst auf das eifrigste verteidigte[391]). Überhaupt vermochte weder die kirchliche Wissenschaft noch auch der erstarkende Humanismus dem Wachstum der Astrologie zu steuern, die sich während des 15. Jahrhunderts und zumal nach der Erfindung des Bücherdrucks in immer weitere Kreise verbreitete. Wohl erging das eine und andere Urteil gegen astrologische Spekulation und Superstition, aber der Kanoniker Zanino de Solcia in Bergamo, der neben anderen seltsamen Irrlehren wie Cecco d'Ascoli das Erscheinen und Schicksal Christi aus der „zwingenden Gewalt der Gestirne" erklärte, wurde nicht verbrannt; vielmehr milderte Papst Pius II. noch den auf ewiges Gefängnis lautenden Spruch des Inquisitors. Auch der französische Astrolog Simon de Phares, der in sehr unliebsame Berührung mit dem Erzbischof von Lyon geriet und durch seine Berufung an das Parlament nur ein entschiedenes Verdammungsurteil gegen seine „teuflische" Kunst erreichte, scheint immerhin dem äußersten entgangen zu sein[392]). Überall nisteten sich astrologische Vorstellungen ein, im Kalender und in der Medizin, in den populären Weissagungen und im Sprachgebrauch des Volkes selbst.

Der Dichter Hermann von Sachsenheim († 1458) prunkt mit seiner Wissenschaft von dem „großen Jahr" oder Weltjahr des „Astronomus" Platon; allerdings legt er sie einem Heiden in den Mund:

„Nach sechs und drissig tusent jaren
So sicz wir aber wider hie."

Die mit der Kaisersage zusammenhängende Prophezeiung des Gamaleon läßt ganz nach orientalischer Anschauung die einzelnen Jahrtausende von den Planeten regiert werden; jetzt stehe man im siebenten und letzten, unter der Herrschaft des Mondes, vor dem Ende der Welt[393]). Am Tisch der Herzoge von Öls sagt 1470 einer ihrer Räte, die Zwietracht der Gegenwart sei ein göttliches Verhängnis, „und nach der Erklärung der Astronomie wollen es die Planeten so", was dann freilich Herzog Conrad der Schwarze nicht zugibt. Und im

nämlichen Jahr beobachtet der Berner Stadtschreiber Frickart bei der Schultheissenwahl den Himmel; er fand da „böse widerwärtige Zeichen um das Gestirn dieser Stadt drohend Unruhe und Aufruhr“[394]). Frickart hat dies in sein Geschichtswerk aufgenommen, wie uns auch sonst häufig genug in den historischen Aufzeichnungen der Zeit Spuren des herrschenden Wahns begegnen, selbst bei Geistlichen, wie bei dem Lübecker Dominikaner Hermann Korner, oder dem Wiener Theologen Thomas Ebendorffer, der freilich die Astrologie mit einem Gemisch von Interesse und Mißtrauen betrachtet[395]). Über den gleichen Widerstreit kommt ja die apologetische Literatur meist ebensowenig hinaus; so beruhigt sich Alfonso de Spina bei dem Kompromiß, daß die Gestirne zwar nicht „necessarie et sufficienter“, wohl aber „dispositive et contingenter“ die Sitten der Menschen und die Zukunft beeinflussen[396]).

Wenn trotzdem astrologische Einwirkungen in der Geschichtschreibung des 15. Jahrhunderts keineswegs so stark hervortreten, als man eigentlich erwarten sollte, so liegt es am nächsten, sich an die Polemik zu erinnern, welche aus den Reihen des Humanismus gegen arabische Philosophie und Sterndeuterei eröffnet worden war. An erster Stelle ist hier Pico von Mirandola zu nennen: indem er das Unwissenschaftliche der Methode und die Unverlässigkeit der Resultate der Astrologie klarstellt, legt er das Hauptgewicht auf ihre religiösen und moralischen Konsequenzen, vor welchen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht bestehen können. Jene besonders anstößige Abhängigkeit der Religionen von den Planeten wird auch von Männern wie Marsilio Ficino und Battista Mantovano auf das lebhafteste bekämpft. Die Literatur des deutschen Humanismus bietet gleichfalls scharfe Ausfälle gegen die Astrologen, deren Berechnungen, wie Gengenbach sagt, „bim burenschû“ zuzutreffen pflegen[397]).

Aber wir dürfen deshalb noch lange nicht den Schluß ziehen, daß die Mehrzahl der Humanisten zumal in Italien nach Petrarcas Vorgang die Astrologie wirklich ganz verworfen hätte. Dagegen spricht schon der Umstand, daß

z. B. selbst die Polemik eines Ficino doch mit einem sehr starken Rest von astrologischem Glauben gepaart erscheint, daß der nämliche Gelehrte, der den Mißbrauch der Sternkunde einzuschränken sucht, doch mit Genugtuung vermerkt, wie sowohl er als Pico unter Saturn im Zeichen des Wassermanns geboren seien. So finden wir bei dem deutschen Konrad Celtis den seltsamsten Widerstreit zwischen scharfer Kritik und unverwüstlicher Verehrung der Astrologie[398]). Bekanntlich huldigten ihr verschiedene Mitglieder von Lorenzos platonischer Akademie; Cristoforo Landino, der Kommentator des Dante, verkündigte für den November 1484 wegen der Konjunktion des Jupiter und Saturn eine große Reformation der Kirche. Ein Giovanni Pontano, ein Pomponazzi, Sterne am Himmel der italienischen Dichtung und Wissenschaft, bewegen sich offen im astrologischen Ideenkreis. Leon Battista Alberti bringt die kirchliche Architektur des Mittelalters, Lionardo da Vinci die Entstehung der versteinerten Seetiere in Zusammenhang mit dem Einfluß der Gestirne. Im deutschen Humanismus des 16. Jahrhunderts bezeugen dann so erlauchte Namen wie Pirkheimer und Melanchthon die fortdauernde Macht der Astrologie[399]). Wir könnten vielleicht richtiger geradezu von einem Wachstum ihres Ansehens sprechen. „Niemals," sagt Sprengel, „war die Astrologie ausgebreiteter, nie wurde sie als eine sehr nützliche Wissenschaft so allgemein gelehrt und erlernt als im 16. Jahrhundert"[400]).

Es ist nicht meine Absicht, diese Studie hier weiter zu verfolgen; nur ein hervorragendes Beispiel astrologischer Geschichtskonstruktion soll noch seine Stelle finden, ein Beispiel aus der vornehmsten Gesellschaft des deutschen Humanismus. Denn zu ihr müssen wir ohne Zweifel den berühmten Abt Johannes Trithemius zählen, den gelehrten Berater des Kaisers Maximilian und des Kurfürsten Joachim von Brandenburg, eine Gestalt, welcher schon zu Lebzeiten der Ruf des Wunderbaren anhaftete; Trithemius, dessen Phantasie sich bis zur Geschichtsfälschung, bis zur freien Erfindung nicht vorhandener Quellen hinreißen ließ, konnte sich unmöglich dem Reiz der ge-

heimen Wissenschaften entziehen. So wenig die Beteuerungen seiner Wahrheitsliebe ihn gehindert haben, literarischen Betrug zu üben, so wenig läßt er sich durch seine wiederholte scharfe Verurteilung der Astrologie[401]) davon abhalten, eine Periodisierung der Weltgeschichte auf Grund des Planetensystems zu skizzieren und dem Kaiser Maximilian zuzueignen[402]) („de septem secundadeis, id est intelligentiis sive spiritibus orbes post deum moventibus libellus sive chronologia mystica"). Freilich will er die von alten Philosophen und dem „conciliator medicorum" (Pietro d'Abano) vertretene Ansicht, daß die Welt von den sieben Planetengeistern regiert werde, nur überliefern, nicht selbst behaupten, wie er auch schließlich sich erbietet alles, was etwa dem Glauben der Kirche zuwiderlaufe, als erdichteten Aberglauben preiszugeben. Aber trotzdem entwirft er sein Geschichtsbild ganz nach astrologischen Grundsätzen, denn die Engel, welche er über die einzelnen Planeten setzt und je 354 Jahre 4 Monate regieren läßt, führen die Herrschaft doch durchaus im Geist ihres jeweiligen Sterns, so daß z. B. Mars Krieg und Umsturz, Venus Luxus und Wollust hervorruft. Auch die Regel, daß die bedeutendsten Wirkungen jedes Planeten nicht im Anfang, sondern erst nach der Mitte seiner Regierungszeit stark hervortreten, erinnert stark an jenen zeitlichen Spielraum, mittels dessen die astrologische Geschichtsbetrachtung sich über die Unmöglichkeit hinweghalf, die Hauptereignisse auf Erden genau mit den entscheidenden Abschnitten der Gestirnbewegungen zusammentreffen zu lassen[403]).

Trithemius setzt den ersten Zeitraum der ersten großen Periode von 2480 Jahren unter die Herrschaft des Orifiel-Saturn; es ist die kulturlose „bestialische" Zeit, worauf dann Anael, der Geist der Venus, die Anfänge verfeinerten Daseins, aber damit auch den Abfall von Gott und der „natürlichen Einfachheit" heraufführt; Musik und Frauenliebe sind besondere Merkmale dieses Planeten. Zachariel-Jupiter läßt den Staat entstehen, Raphael-Merkur Schrift, Handel und Schiffahrt, Gabriel, der Engel des Mondes, die Städte, Michael, der Engel der Sonne, die Monarchie, während der fünfte Planet,

Samael-Mars, seinem wilden, zerstörenden Charakter gemäß die Kriege hervorruft. Soweit verläuft alles in schönster Ordnung, bis auf die Sündflut, die Trithemius erst dem Mars, dann aber mit größerer Wahrscheinlichkeit dem Zeitalter des Mondes zuteilt. Schwieriger wird freilich die Wahrung der charakteristischen Einflüsse der einzelnen Planeten schon mit der zweiten großen Periode (2725—245 v. Chr.). Am besten behaupten noch Orifiel-Saturn und Samael-Mars ihre Bedeutung; unter Saturns erster Regierung wird die Welt geschaffen, unter seiner zweiten der babylonische Turm gebaut, unter seiner dritten Christus geboren, während Mars erst die Sündflut, dann die Zerstörung Trojas bringt und in seiner kommenden dritten Regierung gleichfalls wieder eine tief eingreifende Umwälzung hervorrufen wird. Das interessanteste an der ganzen Einteilung ist die Notwendigkeit, in welche sich der astrologische Historiker versetzt sieht, die Erscheinung Christi aus ihrer beherrschenden Stellung in der Chronologie zu entfernen. Freilich erklärt es Trithemius für eine besonders „schöne Anordnung der göttlichen Vorsehung" und für eine bedeutsame Bekräftigung seines Geschichtsbildes, daß der Weltschöpfung unter Saturn die Erlösung und Erneuerung der Welt unter seiner dritten Herrschaft entspreche; es sei damit gleichsam eine Rückkehr zur ursprünglichen Unschuld jenes ersten saturnischen Zeitalters eingetreten. Auch die Stiftung der Bettelorden unter der dritten Regierung des Samael-Mars will Trithemius als einen Beweis dafür betrachten, daß alles nach dem Willen der Vorsehung geschehe.

Übrigens ist ihm die Periodisierung der nachchristlichen Zeit weit besser geglückt als dem Kardinal Ailli, obwohl sich dieser mit seinen astrologischen Berechnungen ungleich viel mehr gequält hat. Die dritte große Periode umfaßt die Jahre 245 v. Chr. bis 2235 nach Chr., und ihr erster Abschnitt erstreckt sich von den Punischen Kriegen bis zur höchsten Blüte des römischen Kaiserreichs unter Trajan, wobei gegen Ende besonders der Zusammenbruch des jüdischen Staates hervorgehoben wird; erst im Jahr 1880 sollen nach der Ansicht des Verfassers die Juden ihre Freiheit

wieder erlangen. Es folgt der zweite Abschnitt von 109 bis 463 nach Chr., eröffnet mit den Christenverfolgungen, abgeschlossen durch die siegreichen Heerfahrten der Goten, Vandalen und Hunnen, welche das römische Reich zertrümmern. Der nächste Abschnitt (463—817) umfaßt das Emporkommen der fränkischen Herrschaft und des Islam und führt uns bis zum Reich Karls des Großen, dessen Anfänge dann freilich Trithemius mit seiner unübertrefflichen Gedankenlosigkeit erst in die nächste Regierung des Zachariel-Jupiter (817—1171) verlegt. Sie begreift in sich die Zeit vom Verfall des Karolingischen und der Gründung des Deutschen Reichs bis auf Friedrich Barbarossa, der nach der Angabe des Trithemius von 1153—1186 die Krone trug! Hierauf tritt von neuem Samael-Mars die Herrschaft an, deren Ende (1525) in nächster Zeit bevorsteht. In ihren Anfang fallen die Kämpfe Barbarossas mit den „römischen Großen", das Schisma des Reichs unter Philipp und Otto, die Anfänge der Tataren. Nach einem flüchtigen Überblick über die letzten Jahrhunderte, wobei der leichtfertige Geschichtschreiber Kaiser Friedrich II. 33 Regierungsjahre zumißt und Ludwig den Baiern die Krone von den „römischen Päpsten" erlangen läßt, verlegt sich Trithemius aufs Prophezeien, und zwar *mit einem beinahe verdächtigen Glück*. Denn er erklärt mit großer Bestimmtheit, daß noch vor dem Jahr 1525 eine gewaltige neue Sekte erstehen und die alten Religionen zerstören werde; wie unter der ersten Regierung des Mars die Sündflut, unter der zweiten die Zerstörung Trojas eingetreten ist, so „wird diese dritte Revolution des Mars nicht vollendet werden ohne Prophetie und Stiftung einer neuen Religion[404]).

Der geheimnisvolle Ton, in welchem diese Prophezeiung vorgetragen wird, die Andeutung, daß vielleicht das vierte Tier (Daniel VII, 7 ff.) ein Haupt verlieren werde, versetzen uns in mittelalterliche Luft zurück, während im übrigen die Geschichtsphilosophie des unzuverlässigen Polyhistors durchaus der Renaissance angehört. Wer von den vier Weltmonarchien und von der christlichen Ära absieht, in der Urzeit dem Heidentum gleichviel oder mehr Platz einräumt als dem

auserwählten Volk, wer den ersten Menschen ein tierisch-rohes Dasein zuschreibt, weder das Paradies als Anfang noch den Antichrist als Schluß des geschichtlichen Verlaufs erwähnt, der kehrt doch weit entschiedener als etwa Ailli sich von der alten kirchlichen Weltanschauung ab, und man begreift jene vorsichtige Schlußwendung des Verfassers vollkommen. Woher freilich Trithemius seine auch von der landläufigen Astrologie abweichende Theorie genommen hat, wüßte ich nicht zu sagen; ich vermute, daß sie wesentlich das Erzeugnis seiner eigenen frei spielenden Phantasie ist. Und doch bezeichnet das seltsame Büchlein des humanistischen Abts in gewissem Sinn für die astrologische Geschichtskonstruktion des Mittelalters einen Abschluß. Trotz der ungeheueren Verbreitung der Astrologie im 16. Jahrhundert zeigen die hervorragenden Historiker der Zeit, selbst wenn sie wie Carion und Melanchthon dem Glauben an die Macht der Sterne ergeben waren, keine Beeinflussung ihrer geschichtlichen Arbeiten durch diesen Glauben. Nach wie vor herrscht vielmehr die verbrauchte Lehre von den Weltmonarchien, während die Ansätze zu einer naturalistischen Geschichtsbetrachtung im Geist der Antike, die genialen Winke eines Macchiavelli und Paracelsus zunächst auf unfruchtbaren Boden gefallen sind. Erst Jean Bodin hat diese neue Richtung zielbewußt verfolgt; doch während er das transzendentale Geschichtsbild der Kirche zu zerstören suchte, verirrte er sich selbst zurück auf die Abwege der arabischen Astrologie und ihrer Konjunktionenlehre. Und er war noch lange nicht der letzte, der Vergangenheit und Zukunft aus der Sternenschrift des Himmels deuten wollte. Aber das Fortleben astrologischer Spekulation im 16. und 17. Jahrhundert darf nicht als bloßer Anhang dieser Betrachtung behandelt werden; es ist ein Kapitel für sich.

VI.

Über die Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter.

(Prorektoratsrede, Erlangen 1893; Zeitschrift für Kulturgeschichte I, Berlin 1894; Biographische Blätter von Bettelheim I, Berlin 1895).

Wenn ich es unternehme, dem Ursprung der Selbstbiographie und ihrer Entwicklung bis in die späteren Jahrhunderte des Mittelalters nachzugehen, so gilt dieses Bemühen einer Literaturgattung, die allerdings in den weitesten Kreisen eine rein menschliche Teilnahme erweckt, von der historischen Forschung aber mit sehr berechtigtem Mißtrauen betrachtet wird. Man hat sie wohl als psychologische Poesie bezeichnet, um ihren geringen Wert neben anderen Formen historischer Überlieferung hervorzuheben. Inwieweit freilich und ob überhaupt eine Selbstbeobachtung im streng wissenschaftlichen Sinn möglich sei, darüber zu entscheiden ist nicht unsere Aufgabe[405]). Für uns genügt es, daß eine Reihe auserlesener Geister sich damit befaßt hat, vor sich und anderen ihr eigenes Denken und Fühlen zu offenbaren, ihr eigenes Herz und seine Geschichte zu enträtseln. Ich brauche nur an Namen wie Petrarka, Rousseau, Goethe zu erinnern. Denn hier soll eben nicht die gewaltige Literaturmasse der Memoiren oder Denkwürdigkeiten ins Auge gefaßt werden, die sich vornehmlich mit den äußeren Schicksalen ihrer Verfasser, mit ihrer Teilnahme am öffentlichen Leben, mit den Persönlichkeiten bedeutender Zeitgenossen beschäftigen. Die Selbstbiographie im engeren Sinn hat es vor allem mit der inneren Entwicklung

ihres Helden zu tun; sie ist nicht nur Rückschau auf das Durchlebte, sondern zugleich und vorwiegend Innenschau. Einer ihrer berühmtesten Vertreter, J. J. Rousseau, hat es gewagt, sich geradezu als ihren Urheber vorzustellen. Aber seine Bekenntnisse, die er als ein Werk ohne Beispiel und ohne Nachahmer einführt, verraten schon in ihrem Titel und vollends in ihrem Grundgedanken die Abstammung von den Konfessionen des heiligen Augustinus. Also hätten wir die Entstehung einer Literatur, die neben Augustin einen Petrarka, Rousseau, Goethe aufweist, zunächst in der Jugendzeit des Christentums zu suchen. Dabei bleibt vor allem zweierlei zu erwägen. Einmal die Frage, ob denn vor Augustin gar keine Spuren oder Ansätze zu erkennen sind; sodann die zweite Frage, ob wirklich, wie man oft angenommen hat, eine Kluft von tausend Jahren ohne alle Zwischenglieder die Bekenntnisse des lateinischen Kirchenvaters von den Bekenntnissen des italienischen Humanisten trennt. Daß die zweite Frage zu verneinen ist, kann ich hier gleich vorausschicken. Aber man hat meines Wissens auf diese mittelalterlichen Nachfolger Augustins und Vorläufer Petrarkas bisher nur hier und da, nicht im Zusammenhang aufmerksam gemacht.

* * *

Aus dem klassischen Altertum sind uns Selbstbiographien solcher Art nicht erhalten, obwohl wir von so manchen hellenistischen und namentlich römischen Berühmtheiten hören, daß sie ihr Leben oder besonders bedeutsame Abschnitte desselben beschrieben haben. In den letzten Zeiten der römischen Republik und in den ersten Jahrhunderten der Kaiserherrschaft muß die Memoirenliteratur eine reiche und interessante gewesen sein, denn wir greifen wohl mit der Annahme nicht fehl, daß es sich dabei wesentlich um res gestae, um politische und militärische Dinge, um die Aktion der Verfasser auf der großen Weltbühne gehandelt haben wird. Als die erstarkende Monarchie der Cäsaren dem

öffentlichen Leben immer mehr Licht und Luft entzog, sahen sich gewiß viele tüchtige Kräfte, die bisher nur dem Forum und dem Lager gedient hatten, auf das stillere Feld künstlerischer oder wissenschaftlicher Tätigkeit gewiesen. Nicht zu verkennen ist auch ein gewisser Zug zur Beschaulichkeit und zur psychologischen Beobachtung, die uns an einem der größten Künstler der Geschichtschreibung, an Tacitus, so besonders fesselt. Aber die antike Auffassung des Individuums war doch noch zu mächtig, als daß sich ein solches Belauschen und Aushorchen des eigenen Herzens in allen seinen Regungen hätte entwickeln können, wie es die augustinischen Konfessionen voraussetzen. Noch war die Abkehr von dem unfrei gewordenen Staat meist keine freiwillige, sondern von Empfindungen des Grolls und der Sehnsucht nach der guten alten Zeit begleitet. Selbst bei den Philosophen, die sich über die Lockungen und Stürme des äußeren Lebens erhaben fühlten, tritt vor dem Bedürfnis, zu allgemein gültigen und schulmäßig formulierten Sätzen zu gelangen, das Interesse an der Eigenart des einzelnen Menschen völlig zurück. Das schlagendste Beispiel hierfür ist die berühmte Schrift des kaiserlichen Stoikers Marc Aurel; trotz des Anlaufs in die Tiefen des eigenen Ich, zur „Quelle alles Guten" hinabzusteigen, wandelt er doch immer wieder am liebsten auf dem wohlvertrauten Boden der Prinzipien.

So blieb es der christlichen Welt vorbehalten, die Selbstbiographie in einem ganz neuen, von der Aufzeichnung der eigenen Leistungen und äußeren Schicksale ganz verschiedenen Sinn zu erzeugen[406]). Die wichtigste formale Voraussetzung war längst gegeben. Denn die ausgebildete Icherzählung reichte bereits nicht nach Jahrhunderten, sondern nach Jahrtausenden zurück, bis in die Urzeiten alles Schrifttums. Die ruhmredigen Inschriften der ägyptischen Herrscher und Beamten, der babylonisch-assyrischen Könige, erzählen großenteils in der ersten Person, nicht ohne manchmal die seltsame Form der Selbstbiographie eines Verstorbenen anzunehmen. In einzelnen Fällen gestalten sich solche Inschriften zur Legende oder zum Zwie-

gespräch des Erzählers mit den Göttern, so wenn König Sargon I. redend eingeführt wird, um die höchst wunderbare Geschichte seiner eigenen Geburt zu berichten, oder wenn König Naboned eine Unterredung mit dem Gott Merodach wörtlich wiedergibt. Daneben entwickelte sich in Ägypten frühzeitig eine Art von Ichroman in Gestalt von Abenteuern und Märchen, die ein Weitgereister als eigene Erlebnisse zum Besten gibt[407]). Man fühlt sich hier unwillkürlich zu einem Seitenblick verlockt, auf die Perle aller Schiffersagen, die unsterbliche Erzählung des Odysseus von seinen Irrfahrten. Ohne auf die Wandlungen der griechischen Reisepoesie und Novellistik einzugehen, muß ich doch zweierlei hier hervorheben. In der römischen Kaiserzeit finden wir einmal die Icherzählung in technisch vollendeter Gestalt vor, so z. B. in dem genialen Sittenroman des Petronius. Dann aber verbindet sich im griechischen Roman des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung das stoffliche Interesse jener alten Reisegeschichten mit der Erotik[408]). Damit tritt ein psychologisches Element in den Vordergrund, das freilich jene sophistisch geschulten Prosadichter keineswegs mit großer Feinheit oder Mannigfaltigkeit zu behandeln verstehen. Auch hier begegnet uns der Ichroman oder wenigstens die Einflechtung von kleineren Erzählungen in der ersten Person.

Dieser wirksamen Kunstform bemächtigte sich nun das Christentum, um die heidnischen Liebes- und Abenteuergeschichten durch Romane mit religiöser Tendenz zu verdrängen, so daß nicht etwa eine Abnahme, sondern nur eine Umwandlung der erzählenden Literatur unter christlichem Einfluß zu verzeichnen ist[409]). Anstatt der oft sehr langatmigen Gespräche und Ausführungen über die Liebe erscheinen jetzt erbauliche oder lehrhafte Auseinandersetzungen über religiöse Fragen, während im übrigen namentlich das phantastische Element seinen unverkümmerten Platz behauptet. Es herrscht geradezu in den Mönchsromanen, die seit dem 4. Jahrhundert aus den über die heiligen Väter der Wüste umlaufenden Geschichten und Fabeln entstanden sind. Ihr eigentlicher Zweck, die Ver-

herrlichung und Empfehlung der Askese, verbirgt sich manchmal fast ganz hinter der möglichst anziehenden und aufregenden Einkleidung. Wennschon in einem der ältesten Stücke, in dem von Hieronymus verfaßten Leben des Anachoreten Paulus, dem heiligen Antonius ein Kentaur und ein bocksfüßiger Satyr als Wegweiser durch die furchtbare Einsamkeit dienen und dem dahingeschiedenen Paulus zwei Löwen das Grab bereiten, so steigert sich diese Belebung der Wüsten- und Höhlenszenerie durch Dämonen und wilde Tiere immerzu bis zum Ungeheuerlichsten. Es ist orientalische, ägyptische Phantasie, die den Ton angibt. Zumal die Löwen bilden ein stehendes Requisit; sie schützen wohl den Kohlgarten des Einsiedlers vor den Ziegen, begleiten seine vor Angst zitternden Besucher, dienen sogar als Werkzeuge der Buße; dem römischen Makarius, der sich einmal von sündlicher Lust überwältigen läßt, drehen sie erst verächtlich den Rücken, um ihn dann bis zum Hals einzugraben und erst nach Verlauf von drei Jahren wieder aus dieser Lage zu befreien. Hier befinden wir uns überhaupt in einer reinen Fabelwelt; da geht die Reise zum heiligen Mann durch Völkerschaften von Mohren, Kynokephalen und Pygmäen, durch Herden von Schlangen und Basilisken, Büffeln und Elefanten, vorbei an der Hölle und am Paradies, in dessen Nähe Makarius haust, ganz in sein schneeweißes Haupt- und Barthaar eingehüllt, die Haut zum dürren Fell eingetrocknet, die Augen unter den Brauen nicht mehr sichtbar, mit entsetzlich langen Nägeln und kaum noch vernehmlicher Stimme. So erzählt er den wißbegierigen Pilgern seine Schicksale.

Denn die Scherzählung spielt in diesen seltsamen Erzeugnissen christlicher Belletristik eine sehr große Rolle. Mit viel Geschick faßt z. B. Hieronymus die Geschichte des Einsiedlers Malchus in eine zierliche kleine Novelle, die er seinen Helden selbst, und zwar äußerst anschaulich vortragen läßt; da fehlt es nicht an Beduinenüberfall und Gefangenschaft, an einer Scheinehe, die dem ehemaligen Mönch aufgezwungen wird, mit der Frau eines anderswohin in die Sklaverei geratenen Mannes, an einer auf-

regenden Flucht. Die Sammler solcher Mönchsschriften wie Rufinus, Palladius, Cassianus und andere, legen großes Gewicht darauf, als Augen- und Ohrenzeugen zu berichten, sie haben die heiligen Büßer selbst aufgesucht, zuweilen unter Lebensgefahr, und geben ihre oft sehr langwierigen Reden im Wortlaut wieder, nicht ohne von Zeit zu Zeit ihre eigene Glaubwürdigkeit oder die ihrer Gewährsmänner in starken Ausdrücken zu beteuern. Theodoret meint, wer seinen Erzählungen nicht glauben wolle, der werde vermutlich auch die Wunderberichte des Alten und Neuen Testaments für Fabeln halten; die Zuverlässigkeit sei bei ihm ebenso über allen Zweifel erhaben wie in der Bibel. Jenes phantastische Märchen vom römischen Makarius gibt sich als Reisebericht dreier Mönche Theophilus, Sergius und Hyginus; sie berufen sich frech darauf, daß es ja viel sicherer für sie gewesen wäre zu schweigen als den Schein und Vorwurf des Betrugs auf sich zu laden[410]).

Auch an anderen Formen des christlichen Romans fällt die Neigung auf, in der ersten Person zu erzählen, entweder die eigenen Schicksale zum Hauptgegenstand zu machen oder sich wenigstens als Freund und Begleiter der Hauptpersonen einzuführen. Dies geschah besonders gern mit Bezug auf die Apostel; so in jenem berühmten Roman, der unter dem Namen des Römers Clemens in verschiedenen Fassungen auf uns gekommen ist, oder in den „Taten des Evangelisten Johannes"; der Verfasser, der wahrscheinlich im 5. oder 6. Jahrhundert eine ältere Vorlage bearbeitet hat, stellt sich als einen der siebzig Jünger und als Reisegefährten des Apostels vor. Wie die Phantastik der antiken Schiffermärchen auf die Mönchsgeschichten, so hat das Schema des griechischen Liebesromans auf diese theologischen Tendenzdichtungen eingewirkt Wir finden das beliebte Motiv der Trennung und wunderbaren Wiedervereinigung von nahen Verwandten z. B. in den Klementinen und später in einer ganzen Reihe von Legenden. An den Gaunerroman erinnern manche derbkomische Züge in den Acta Joannis, wenn etwa der Apostel als

Badeheizer Unterkunft sucht und sich unter die gewaltigen Fäuste und nicht minder gewaltigen Schimpfreden seiner Herrin, des kampflustigen schielenden Mannweibs Romana beugt[411]). Ganz besonders charakteristisch aber ist die Herübernahme und Umgestaltung des erotischen Elements, dem man doch keineswegs ganz entsagen wollte. Da wird z. B. der vielgelesene heidnische Liebesroman von Klitophon und Leukippe mit einer christlichen Fortsetzung versehen oder in der Geschichte vom Magier Cyprian die Bedrängnis einer edlen Jungfrau durch Zauberkünste, zu denen der verschmähte Liebhaber seine Zuflucht nimmt, ausführlich geschildert oder dem Apostel Paulus eine jugendliche Schülerin Thekla angedichtet, die ihm in Männerkleidern nachzieht. Die bis ins Ungesunde gesteigerte Verherrlichung der Virginität erzeugte dann ein Raffinement gefühlvoller Romantik, das bei aller Entfernung von der unverhüllten Sinnlichkeit der Antike doch dem Wohlgefallen an verfänglichen Schilderungen reichliche Nahrung bot. Zahlreiche Geschichten von schönen bußfertigen Sünderinnen und von ebenso schönen, allen Versuchungen trotzenden Jungfrauen bezeugen die große Beliebtheit solcher Stoffe. Es erhöht natürlich den Eindruck, wenn uns der Verfasser einer Legende den frechen Durchzug einer reichgeschmückten Tänzerin mit Gefolge durch den Kreis beratender Bischöfe als Augenzeuge beschreibt oder wenn die nackt in der Wüste hausende, einem wilden Tier ähnliche ägyptische Marie ihr früheres Lasterleben selbst erzählen muß. Manche heidnische Göttin mag in der Gestalt einer christlichen Romanheldin fortgelebt haben, wie ja die heilige Pelagia nach Useners Darlegung nichts anderes ist als die meerbeherrschende Aphrodite selbst im Gewand des neuen Glaubens[412]).

Ob nun das starke Hervortreten der wirklichen oder fingierten Persönlichkeit einfach aus den heidnischen Vorlagen herübergenommen oder in der christlichen Unterhaltungsliteratur doch noch weiter entwickelt worden ist, darüber kann ich sicheren Aufschluß nicht geben. Daß aber die neue Weltanschauung des Christentums eine neue Schätzung

des Einzelmenschen nicht gerade allein geschaffen, aber doch in einem bisher unbekannten Maß zur allgemeinen Geltung gebracht hat, das darf wohl als eine kaum bestrittene Tatsache bezeichnet werden. In diesem Sinne könnte man vielleicht das vielberufene und vielkritisierte, immer etwas bedenkliche Wort vom ersten modernen Menschen, das ja mit Vorliebe von Petrarka gebraucht wird, schon auf den heiligen Augustinus anwenden[413]). Jedenfalls ist er einer der gewaltigsten Mitbegründer der christlichen Weltanschauung und der katholischen Kirche, und in ihm gipfelt jene vom Neuplatonismus angebahnte Gefühlsphilosophie, die es unternimmt, aus den innersten und verborgensten Regionen des Seelenlebens die Lösung aller Rätsel zu holen. Seine Konfessionen besitzen doch wenigstens unter den uns bekannten Schriften auch der ersten christlichen Jahrhunderte keinen wirklichen Vorläufer. Gewisse Anklänge finden sich wohl in den merkwürdigen Selbstbekenntnissen, in denen jener Magier Cyprian von Antiochia seinen Durchgang durch alle geheime Weisheit, Zauberkunst und Christenfeindschaft des Heidentums, seine Verzweiflung und Bekehrung drastisch genug darstellt, alles in Form einer vor den Gläubigen abgelegten, von ihren Trostreden unterbrochenen Beichte, deren Verlauf Cyprian selbst im Wortlaut mitteilt[414]). Ein faustischer Zug ist dieser Gestalt mit dem Kirchenvater gemeinsam, nur daß er bei dem abenteuerlichen Adepten der Mysterien und Dämonenbeschwörungen in ungleich gröberer Weise sich kundgibt. Sonst besitzen wir noch zwei ebenfalls dem 4. Jahrhundert angehörige vorauguſtinische Selbstbiographien. Die eine, dem Heros der syrischen Kirche Ephraem in den Mund gelegt, gibt nur eine Episode seines Jugendlebens; die andere ist in verschiedenen echten Gedichten Gregors von Nazianz enthalten, die sich in einer Fülle von langweiligen und selbstgefälligen Versen doch mehr über seine äußeren Schicksale und dogmatischen Kämpfe verbreiten[415]).

Immerhin haben wir hier ein paar Belege dafür, daß in der damaligen christlichen Welt ein gewisser Hang zur Selbstschilderung in erbaulicher Absicht vorhanden war; auch

die unechten Stücke wollen ja durch die Fiktion eigener Bekenntnisse wirken. Diesen Gedanken hat nun Augustin in wahrhaft genialer Weise ergriffen und verwirklicht. Die Konfessionen, die er als fertiger Mann im Jahr 397 verfaßte, stellen eine doppelte Beichte vor Gott und den Menschen dar; „wem erzähle ich dies," ruft Augustin, „nicht Dir, mein Gott, sondern vor Dir erzähle ich dies meinem Geschlecht, dem Menschengeschlecht; und sollten auch nur wenige mit dieser meiner Schrift bekannt werden." Trotz aller literarischen Schwächen, die aus der Rhetorenbildung des Verfassers und aus der ungestümen Beweglichkeit seines Temperaments sich ergeben — die fortwährenden Apostrophierungen Gottes, die Eigentümlichkeiten des „Gebetsstils", ermüden den modernen Leser nicht minder wie der Luxus an Bibelstellen und Antithesen — trotz alledem werden gewisse Partien der zehn ersten Bücher kraft ihrer psychologischen Feinheit und ihrer wahrlich nicht erkünstelten Gefühlswärme noch heute und wohl zu allen Zeiten jeden Unbefangenen fesseln und ergreifen. Schritt für Schritt werden wir durch die tastenden Anfänge des kindlichen, durch die stürmische Gärung des jugendlichen Seelenlebens bis in die entscheidenden inneren Kämpfe der Reifezeit geführt. Augustinus würdigt die öffentlichen Dinge überhaupt keines Blickes und benutzt auch den äußeren Verlauf seines Daseins nur dazu, die göttliche Führung in helleres Licht zu setzen und aus einem reichen Schatz von Erfahrung Stoff für die Betrachtung und Zergliederung psychischer Vorgänge zu gewinnen. Dabei bleibt — und das ist eben das Charakteristische — das Individuum, der einzelne Mensch Augustinus mit all seinen Besonderheiten und individuellen Erlebnissen stets im Mittelpunkt; die äußere Welt um ihn herum scheint mehr und mehr zu versinken, und er steht, allmählich dem bösen und guten Einfluß der Mitmenschen entrückt, allein seinem lange gesuchten und endlich gefundenen Gott gegenüber. Das quietistische Element dieses Gefühlslebens hat erst kürzlich Harnack scharf hervorgehoben; auf einen weiblichen Zug in Augustins Natur ist schon früher aufmerksam gemacht worden[416]). Der schroffste Gegensatz

zum althelleniſchen und altrömiſchen Weſen ſpricht aus jeder Zeile der Konfeſſionen wie aus jeder Zeile des Buchs vom Gottesſtaat. Wenn das letztere zum Evangelium der mittelalterlichen Theokratie geworden iſt, ſo liegt die Vermutung nahe, daß die Konfeſſionen als erſte großartige Verkörperung religiöſer Selbſtbiographie im Mittelalter nicht ohne Wirkung geblieben ſein werden. Nicht als ob ſie etwa immer als unmittelbare Vorlage gedient haben müßten; die auguſtiniſchen Gedanken und Stimmungen beſaßen gar viele Kanäle, um zu gleichgeſtimmten Seelen ſpäterer Jahrhunderte zu gelangen und dort die Luſt zur Innenſchau und Selbſtſchilderung zu erwecken und zu ſteigern.

Dies geſchah nun freilich unter Hinzutritt eines wichtigen Elements, deſſen zwar nicht alle Schriften Auguſtins, aber doch die Konfeſſionen völlig ermangeln. Hier fehlt das Wunder im eigentlichen Sinne ſo gut wie ganz; Auguſtin warnt gelegentlich vor der „Begierde nach ſeltſamen Geſichten“ und erzählt von Enttäuſchungen, die ſeine viſionsbedürftige Mutter erlebte. Denn das Viſionäre ſpielte allerdings längſt im Leben und in der Literatur des Chriſtentums eine wahrhaft gewaltige Rolle. Auch der helleniſchen Welt war ja das vom gewöhnlichen Traum unterſchiedene Schauen überſinnlicher Dinge und Hören übermenſchlicher Worte keineswegs fremd; es knüpfte ſich entweder an die Vorſtellungen von einem Daſein nach dem Tode oder an das Verlangen, den Schleier der irdiſchen Zukunft gehoben zu ſehen, manchmal an beides zugleich. So läßt ſchon Homer die abgeſchiedenen Seelen im Hades dem Odyſſeus Rede ſtehen, was ſpäter Vergil auf ſeinen Helden Äneas übertragen hat, und Platon gibt am Schluß der Republik jene Erzählung eines vom Scheintod Erwachten, die mit Recht als eine Vorſtufe der chriſtlichen Höllenviſionen in Anſpruch genommen worden iſt[417]). Aber weit mächtiger noch ſtrömte auf das Chriſtentum die hebräiſche Prophetie und Apokalyptik ein, wie ſie ſchon bei Amos und Heſekiel in der wirkſamen Form der Icherzählung auftritt. Dieſe begegnet uns auch z. B. in den

Apokalypsen des Johannes, Petrus, Paulus u. a., sowie in dem „Hirten" des Hermas. Nachdem der starke eschatologische Zug der urchristlichen Zeit sich überlebt hatte, blieb doch das Bedürfnis, die Gegenwart im Lichte des Wunderbaren zu sehen und immer von neuem das Hereinragen des Übernatürlichen zu spüren. Es kann nicht überraschen, daß eine bisher noch nicht berührte Gattung der christlichen Erzählungsliteratur, das überreich bebaute Feld der Märtyrergeschichten, eine Menge von Visionen aufweist. Das gespannte Interesse, womit man früher die kommende ungeheuere Umwälzung aller Dinge zu erspähen suchte, wandte sich jetzt den einzelnen Persönlichkeiten der Blutzeugen zu. Gerade die älteren Märtyrerakten lassen uns den hohen Wert erkennen, den man vor allem auf die Überlieferung der Kerkervisionen solcher Helden und Heldinnen des Glaubens legte; sie bilden z. B. den Hauptinhalt einer Erzählung, die in die Akten der heiligen Perpetua als Aufzeichnung von ihrer eigenen Hand eingefügt ist. Nachdem Perpetua in ihrer letzten Vision in Mannsgestalt verwandelt und mit Öl gesalbt den Ringkampf mit einem widerlichen Ägypter, d. h. mit dem Teufel glücklich bestanden und vom Lanista den Zweig als Siegeszeichen erhalten hat, schließt sie mit den Worten: „Soweit habe ich geschrieben bis zum Vorabend der Spiele; wie es aber im Amphitheater (bei der Hinrichtung) ergehen wird, das soll schreiben, wer da will." Der Verfasser, der die Erzählung zu Ende führt, erklärt, er tue dies im Auftrage der Verstorbenen. Es erweckt den Eindruck des Ursprünglichen und Echten, daß die Gesichte der gut beglaubigten Märtyrerakten sich meist auf ihren eigenen Prozeß und nahen Eingang zur Seligkeit oder auf kurz vorher Geschiedene beziehen. Das genügte nun später nicht mehr; wie die Ausmalung der Torturen, wurde auch die völlig dramatische Darstellung der Wechselreden vor Gericht und der himmlischen Tröstungen während der Qual bis ins Maßlose und Verzerrte getrieben. Timotheus und seine siebzehnjährige Gattin Maura hängen nach allen erdenklichen Peinigungen einander gegenüber am Kreuz, neun

Tage und neun Nächte hindurch; Maura sucht ihrem Gatten den Schlaf fernzuhalten, indem sie ihm ihre Visionen erzählt, und hält noch vor dem Verscheiden mit lauter Stimme eine Ansprache an die Umstehenden[418]). Wie sehr die Gewöhnung der Geister an das Wunderbare als an etwas Selbstverständliches nicht nur den historischen Sinn, sondern das Verhältnis zur Wahrheit überhaupt bei ganzen Generationen beeinträchtigt hat, das kann hier nur angedeutet werden[419]). Wir dürfen gewiß nicht den einzelnen Schriftsteller des Mittelalters für das Maß von Leichtgläubigkeit verantwortlich machen, das er sich zuschulden kommen ließ. Und wie das geistige Sehen, war auch das sittliche Gefühl in gewissen Beziehungen gestört, abgestumpft. Dieses Urteil ist durchaus nicht zu hart, wenn wir uns daran erinnern, wie selbst hochangesehene und zweifellos fromme Männer der Kirche damals sich kein Gewissen daraus machten, ihrem Gotteshaus oder ihrem Schutzheiligen zuliebe erfundene Tatsachen zu erzählen und sogar Urkunden zu fälschen. Die gleiche Überzeugung, einem höheren Zweck nämlich der Erbauung zu dienen, ließ es als etwas vollkommen Berechtigtes erscheinen, wenn man in den Legenden, die sich allmählich im Gottesdienst einen wichtigen Platz eroberten, die Farben immer dicker und schreiender auftrug[420]). Seit dann die Visionen als selbständige Literaturgattung gepflegt wurden, mißbrauchte man auch dieses Mittel ungescheut, um heilsamen Schrecken zu erregen oder gelegentlich sehr bestimmte materielle Forderungen durchzusetzen; man erblickte weltliche und geistliche Fürsten und Herren in den Qualen der Hölle oder des Fegfeuers und brachte die besonderen Ursachen ihrer Peinigung in Erfahrung, bei Karl Martell die Säkularisation der Kirchengüter, bei Karl dem Kahlen die Unfolgsamkeit gegen den Erzbischof Hinkmar von Reims usw.[421]).

Bei solcher Richtung der Geister konnte die feine Selbstbeobachtung eines Augustin sich nicht unmittelbar fortpflanzen. Während Koryphäen der Kirche und der Literatur, wie Papst Gregor der Große, Beda, Bonifatius, Visionen sammelten, finden wir Jahrhunderte hindurch kein

auch noch so dürftiges Seitenstück zu den Konfessionen. Denn die sog. confessio des heiligen Patrik, die von der neueren Forschung mit großer Wahrscheinlichkeit für unecht gehalten wird, gibt allerdings eine Mischung von Lebensbeschreibung, Beichte und Apologie, aber in unbeschreiblich roher und verwirrter Gestalt, natürlich nicht ohne die Würze der Visionen. Doch ist es allerdings charakteristisch, daß selbst in einer literarisch so tiefstehenden Periode die Neigung, über die eigene Person Mitteilungen zu machen, nicht ganz verloren gegangen ist; bei Sulpicius Severus, dem Freund des heiligen Martin, bei Gregor von Tours, dessen Frankengeschichte zum Teil Memoirencharakter trägt, bei so manchen anderen begegnen uns autobiographische Nachrichten[422]). Erst nach langer Unterbrechung, im 10. Jahrhundert, treffen wir wieder auf den Versuch eingehender Selbstschilderung. Es ist das Zeitalter der mönchischen Reform, die zunächst hauptsächlich Herstellung der arg gelockerten klösterlichen Disziplin bezweckte, dabei aber doch auch das Gefühl sittlicher Verantwortlichkeit beim einzelnen belebte und den Blick nach innen wies. Daß sie mit einer Neublüte der materiellen Kultur Hand in Hand ging und mit einem gewissen Aufschwung der klassischen Studien zusammentraf, darf nicht übersehen werden[423]). Freilich grundverschieden von Augustin tritt uns jener ehrgeizige und streitlustige Mönch Ratherius entgegen, der es in der Zeit Heinrichs I. und Ottos des Großen unternahm, sein eigenes Ich vor der Welt aufzudecken und zu zergliedern[424]). Mit einer unerhörten Rücksichtslosigkeit hat dieser äußerst belesene und geistig bewegliche Mann früh begonnen und bis ins Alter nicht aufgehört, nicht nur seine wechselnden Schicksale, sondern vor allem seinen Charakter in allen Eigentümlichkeiten sich selbst und der Mitwelt klarzulegen, in einer langen Reihe von Schriften, die dem Augenblick entstammend und sprunghaft abgefaßt eben dadurch wirkliches Leben in sich tragen. Er hat viel erlebt, dreimal den Bischofstuhl zu Verona, einmal den zu Lüttich bestiegen und immer wieder räumen müssen; weder mit seinen Gegnern noch mit sich ist er jemals fertig geworden. Von der inneren

Ruhe, womit der ihm wohl vertraute Augustin bei aller Ruhelosigkeit des Stils auf überwundene Stürme zurückschaut, ist hier nichts zu spüren; die Art und Weise, wie Ratherius sich ohne Erbarmen herunterzieht und bloßstellt, erinnert zuweilen mehr an Rousseau. Auch Ratherius verfolgt gelegentlich den Zweck, unter dem Schein von Sündenbekenntnissen und unter lauten Selbstanklagen gerade seine guten Eigenschaften hervortreten zu lassen, wobei er aber nicht, wie Rousseau, sentimental beschönigend, sondern scharf ironisierend verfährt. Er war ein Meister der verba otiosa, der schlagenden Einfälle, durch die er ein gesuchter Gesellschafter wurde und zuweilen in hitzigstem Wortgefecht seine Gegner selbst zum Lachen und auf seine Seite brachte. Das Weinen, meint er, sei nicht seine Sache; nur wenn er andere weinen sehe, werde er sofort angesteckt, aber es gehe nicht tief. Und dennoch sind auch seine verzweifelten Stimmungen ernst; diese Mischung von Tönen der Ironie und der Herzensangst enthüllt uns einen ungewöhnlichen, wenn auch innerlich friedlosen Menschen. An den Ernst seiner Besserungsabsichten will er selbst nicht glauben. Wenn er z. B. die Psalmen singt, so geschieht das nicht in der Zuversicht, daß sie erhört würden, da er ja dabei an ganz andere Dinge denkt; aber er hofft, daß vielleicht gerade der Umstand, daß er sie wider Willen singt, etwas Verdienstliches haben und den innerlichen Trotz gegen Gott wettmachen könnte. Ebenso gesteht er, daß er seine Bekenntnisse eigentlich doch nur aus Selbstgefälligkeit und des Beifalls wegen niedergeschrieben habe. „Wer ihn kennen lernen will," sagt er von sich, „der versuche einmal sein Buch des Bekenntnisses ganz durchzulesen; ist er so, wie er sich schildert, so gibt es keinen schlechteren Menschen unter der Sonne; spricht er nicht die Wahrheit, so ist er der allergrößte Lügner." Wenn Rousseau mit seinem Buch in der Hand getrost vor den Richter treten will, meint Ratherius umgekehrt, ihm brauche man nach seinem Tod nur das eigene Buch vorzuhalten; damit sei er schon verurteilt. Er charakterisiert sich einmal kurz als einen Menschen, der weder Gott noch auch dem Teufel treu sein könne.

Wie die höchst merkwürdigen Ergüsse des Ratherius schon der Form nach keine wirkliche Selbstbiographie darstellen, so ist auch der originelle Mann keineswegs als ein Typus der regelrechten mönchischen Reform anzusehen. Neben anderem fehlt ihm ein unerläßliches Element dieser asketischen Bewegung, das visionäre. In den Klöstern hatte es seine Heimstätte und seinen Nährboden gefunden; die Zelle, nicht nur des Einsiedlers, sondern auch des Mönchs wurde, wie Petrus Damiani, der Freund und Gehilfe Gregors VII. sagt, ein Zelt heiliger Ritterschaft und ein gottgeweihtes Schlachtfeld. Es hat etwas Rührendes, wenn streng sittliche Naturen, wie Damiani oder der Abt von Cluni, Peter der Ehrwürdige, sich ernsthafte Mühe geben, die Glaubwürdigkeit ihrer zahllosen Mitteilungen über Wunder und Visionen außer allen Zweifel zu setzen[425]). Aber sie lassen doch ihre Gewährsmänner, die sie oft mit Namen anführen, stets in der ersten Person sprechen, und nicht allein ihre Gewährsmänner, sondern auch Verstorbene, Dämonen und Engel, die Jungfrau Maria und Gott selber. Der Leser sollte, wie Peter der Ehrwürdige ausführt, nicht nur den Sinn der Worte mitgeteilt erhalten, sondern die Worte selbst zu hören glauben. Es war die alte Praxis der Legende. Abt Peter meinte schon viel für die unverfälschte Echtheit eines solchen Berichts getan zu haben, als er eine um Weihnachten in Frankreich vorgekommene Geistererscheinung noch vor Pfingsten in Spanien schriftlich fixierte; dabei gibt er die längere Rede des Geistes, eines erschlagenen Ritters, im Wortlaut[426]). Dichtung und Wahrheit durchdrangen sich eben unlösbar nicht nur in der Literatur, sondern auch im Leben selbst, das für manchen Klosterbewohner halb zum Traum sich verwandelte. Nüchterne Naturen, wie der Cluniacenser Radolfus Glaber[427]), bekamen so gut wie andere den bösen Feind zu sehen; dem Radolfus, der möglichst genau zu schildern sucht, erschien er als ein überaus häßliches Männlein, das hagere Gesicht von kohlschwarzen Augen belebt, mit gefurchter Stirn, dicken Lippen und zurücktretendem Kinn, mit Bocksbart, spitzem Hinterkopf und gesträubtem Haar. In dieser

Atmosphäre ist die erste rein mönchische Selbstbiographie entstanden, eine Geschichte voll seelischer Selbstpeinigung und überirdischer Eingriffe. Der Baier Otloh, der, in Tegernsee erzogen, später in verschiedenen Klöstern, am längsten bei St. Emmeram zu Regensburg sich aufhielt und im letzten Drittel des 11. Jahrhunderts gestorben ist, war nicht allein ein berühmter Schreiber, sondern auch ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller[428]). So einfach sein äußerer Lebensgang sich abspielte, so stürmisch ging es in seinem Inneren her; des Mönchtums ganzen Jammer hat er durchgekostet und teils zu eigener Erbauung, teils zu Nutz und Frommen anderer mönchischer Leser auch zu Papier gebracht. Ob er Augustins Konfessionen gekannt hat, vermag ich nicht zu sagen. Seine wichtigsten Erlebnisse schilderte er erst in poetischer, dann wiederholt in prosaischer Form. Bezeichnend ist gleich die Art und Weise seines Eintritts ins Kloster. Er hatte ihn als Knabe aus dankbarem Herzen wegen seines guten Erfolges in der Schule gelobt, war aber nachher anderen Sinnes geworden und trieb als künftiger Weltgeistlicher mit Enthusiasmus die klassischen Studien. Da kam, als er eines Tages zu Regensburg in seinen Lieblingsdichter Lukan vertieft war, die Krisis, eingeleitet durch einen dreimaligen heißen Windstoß, der ihm das Lesen verleidete. Weil er diese Mahnung noch nicht genügend verstand, erschien ihm eines Nachts im Traum ein furchtbarer Mann, der ihn derart durchpeitschte, daß er im Blut zu schwimmen glaubte. Nach dem Erwachen fand sich sein Rücken mit einem Ausschlag bedeckt, aber trotzdem mußten noch wiederholte heftige Erkrankungen mit beängstigenden Gesichten hinzutreten, um ihn von seinen Klassikern weg und in die Mönchskutte zu treiben. Kein Wunder, daß Otloh zum Visionensammler wurde, und daß die Visionen auch seinen autobiographischen Mitteilungen die charakteristische Färbung geben. Manches erinnert an die alten Teufelskämpfe der Einsiedler. So wird er einmal des Nachts durch einen unheimlichen Rauch aus dem Bett getrieben, schleppt sich in Todesangst in die Kirche und wieder zurück; vergebens sucht er mit den Händen seinen

widerspenstigen Mund zum Psalmodieren aufzusperren. Da fallen die Dämonen scharenweise über ihn her und reißen ihn so windschnell mit sich fort, daß ihm der Atem ausgeht, bis vor einen gähnenden Abgrund. Zweimal erscheint ein himmlischer Tröster, um zweimal zum Jubel der Dämonen wieder zu verschwinden, bis endlich das Glöcklein zur Nokturn erschallt und den Gequälten erlöst. Aber Otloh schildert auch feinere Formen der Anfechtung: wie ihn der Teufel durch Zweifel erst am Erbarmen, dann an der Gerechtigkeit, endlich selbst am Dasein Gottes und an der Wahrheit der Schrift fast zum Wahnsinn treibt. Während sein Gesicht und Gehör wie verschleiert waren, glaubt er jemanden ganz nahe in sein Ohr flüstern zu hören. Er befreit sich durch ein Stoßgebet, das wunderlich genug anhebt: „Wenn Du existierst, Allmächtiger, und wenn Du allgegenwärtig bist, wie ich oft in vielen Büchern gelesen habe, so zeige, wer Du bist und was Du vermagst.“ Die Erhörung folgt auf dem Fuß, und fortan war jeder Zweifel gewichen, sein Verständnis aber wuchs zu solcher Klarheit, daß er, wie er gesteht, es kaum mehr verbergen konnte; er mußte es „infolge eines unaussprechlichen Triebs und ungewohnten Feuereifers“ literarisch zum Ausdruck bringen. Denn auch der Himmel hatte ihn unmittelbaren Zuspruchs gewürdigt; diese Einflüsterungen von oben gestalten sich ihm dann freilich zu seitenlangen Auseinandersetzungen, worin niemand anders als Gott selbst sich mit reichlichen Zitaten aus der Bibel und der Legende über Zulässigkeit und Wirkung der Anfechtungen ergeht. Ja, in seinen Visionen erscheint ihm Gott wiederholt leibhaftig, als greiser Priester in rotem Meßgewand; er hält längere Reden an Geistliche und Laien und kann einmal vor Rührung über Otlohs beweglichen Psalmengesang die strömenden Tränen nicht zurückhalten, die er sich langsam mit der Hand abwischt.

Otloh ist gewiß mit Recht als typisch für seine Zeit aufgefaßt worden; während er in seinen historischen Arbeiten ein gewisses Maß von Kritik zeigt, haben wir in seinen persönlichen Erinnerungen nur mönchische Selbst-

beobachtung und Selbstquälerei, krankhafte Aufregungen und gratia lacrimarum vor uns. Dagegen zeigt die Selbstbiographie des französischen Abts Guibert von Nogent († 1124)[429]), obwohl zumal ihr erstes Buch in bewußter, auch stilistischer Nachahmung Augustins abgefaßt ist, neben maßloser Selbsterniedrigung und einer Unzahl von Visionen doch schon manche Keime einer neuen Weltanschauung. Denn die triumphierende Kirche des 12. und 13. Jahrhunderts trägt ein Doppelgesicht; die Kreuzzüge, die ja großenteils aus der mönchischen Reformbewegung hervorgegangen sind, brachten wohl dem asketischen Idealismus erneute Anregung, aber zugleich eine mächtige Belebung der wissenschaftlichen und ästhetischen Triebe. So verläßt auch Guibert von Nogent zuweilen den streng mönchischen Standpunkt, wenn er z. B. sich nicht versagen kann, neben den christlichen Tugenden seiner Mutter ihre leibliche Schönheit zu preisen; sei diese doch ein Spiegel der ewigen Schönheit und trügen doch nicht ohne Grund die Engel stets anmutige, die Dämonen aber häßliche Züge. Er vergißt nicht anzuführen, daß sie ihm — auf die eigene schöne Erscheinung wirft er einen kurzen Seitenblick — in seiner Kindheit nicht nur gute Lehrmeister gegeben, sondern auch wahrhaft fürstliche Kleider angeschafft habe. Das sichtliche Bemühen, dieser Mutter ein literarisches Ehrendenkmal zu stiften, ist vielleicht der erfreulichste Zug an einem Schriftsteller, dessen Eitelkeit sich nur schlecht hinter der Maske der Demut verbirgt. Denn auch jenes fortwährende himmlische Eingreifen, das sich in den Visionen Guiberts und seiner Mutter kundgibt, war doch sehr geeignet das Selbstgefühl der Begnadigten zu heben; sogar der erste Lehrer des Knaben wurde durch eine Vision veranlaßt, seine Erzieherstelle bei einem jungen Vetter Guiberts aufzugeben und sich dem neuen Schüler zu widmen. Ohne religiöse Einkleidung, mit voller Offenheit tritt uns das Wohlgefallen an der eigenen Person in den autobiographischen Schriften des ehrgeizigen Wallisers Giraldus entgegen[430]). Wenn er von sich meistens in der dritten Person spricht, so geschieht dies nicht aus Bescheidenheit, sondern um

diesen Dritten recht unverschämt herausstreichen zu können. „Ich habe," sagt er, „Sorge getragen, die hervorragenden Leistungen eines Zeitgenossen, die ich teils als Augenzeuge miterlebt, teils nach seinem Bericht aufgezeichnet habe, dem ewigen Gedächtnis zu überliefern." Sein heißersehntes Ziel, Bischof zu werden, hat er allerdings nicht erreicht, aber in seinen kirchenpolitischen Kämpfen gereichten ihm, wie er selbst mitteilt, zwei Dinge zum Trost, „erstlich seine Verdienste um Gott und sodann die Gunst und der Beifall der Menge". Der Gedanke an die Nachwelt ist bei ihm der treibende; man muß ein Denkmal des eigenen Ruhms hinterlassen. „Sehr viele Gelehrte," sagt er, „altern, ohne sich selbst zu kennen; indem diese Seelen ohne Feuer die Kräfte ihres Geistes nicht erproben, gehen sie zugrunde wie das Vieh, und ihres Namens wird nicht mehr gedacht." Giraldus brauchte sich wegen solcher Unterlassungssünden keinen Vorwurf zu machen. Auch die Visionen, die er aufgezeichnet hat, beziehen sich insgesamt auf die erhoffte Standeserhöhung und auf seine Gegner; Mönche und Einsiedler, Magister und Ritter, Frauen und Kinder sahen ihn und immer wieder ihn. Es ist nur eine andere Form der Ruhmgier, die sich bei ihm abwechselnd in christlicher oder klassischer Tonart äußert.

Wie hoch einzelne bevorzugte Geister des 12. Jahrhunderts über die mönchische Einseitigkeit des gregorianischen Zeitalters hinauswachsen konnten, dafür bietet uns die Geschichte der Selbstbiographie wenigstens *ein* Beispiel, die berühmte „Geschichte meines Unglücks" von Peter Abälard († 1142)[431]). Nur leicht eingekleidet in die Form eines Briefes an einen gleichfalls vom Schicksal getroffenen Freund, gibt sie eine Selbstzeichnung mit so sicherer Hand und in so markigen Strichen, daß sie, ästhetisch betrachtet, unverkennbar über den augustinischen Konfessionen steht, während auch nicht die leiseste Spur von der visionären Überschwenglichkeit des Zeitalters hier zurückgeblieben ist. Und doch hätte jene entsetzliche Katastrophe, die Abälards Leben in zwei Hälften zerriß, einem rein mittelalterlichen Menschen das tröstliche Versinken in die Tiefen mystischen Traumlebens

nahelegen müssen. Wie einfach erscheint das äußere Dasein Augustins, wie gelinde selbst seine seelischen Kämpfe neben den Erschütterungen, die der geniale Franzose durchlebt und überlebt hat! Mit allen Vorzügen des Geistes und Körpers ausgestattet, von der gebildeten Welt als Fürst der Wissenschaft angestaunt, dazu ein berückender Meister des Gesanges und im Besitz jener schönen und hochbegabten Frau, die lieber mit ihm zur Hölle fahren wollte, als ohne ihn zum Himmel eingehen — und dann mit einem Schlag ein armer verstümmelter Mönch, für den alle Lust und aller Glanz der Erde verschlossen war, der nicht nur mit sich allein, sondern mit einer wachsenden Schar von Feinden fertig werden sollte, vor geistliches Gericht gezogen, gezwungen ein gefeiertes Werk mit eigener Hand in die Flammen zu werfen, zur Klosterhaft verurteilt. Die Selbstbiographie des Schwergeprüften läßt trotzdem das Hochgefühl der früheren Zeiten noch durchklingen; sie ist eben keine Beichte im Sinn Augustins, sondern ein Appell an die Teilnahme der Mitwelt, der durch die ergänzende Veröffentlichung seines Briefwechsels mit Heloise noch verstärkt werden sollte. Die rücksichtslosen Enthüllungen dieser Briefe sind ebensowohl berechnet wie die vorsichtige Zurückhaltung, die Abälard bei aller Schärfe der Selbstanklage gelegentlich in der Biographie beobachtet. Von der großartigen Unbefangenheit Augustins ist nicht die Rede. Hier sprach kein großer Mensch, wohl aber ein Aristokrat des Geistes, um den bereits eine Ahnung von humanistischer Luft weht.

Ein gewaltiger Zug zur Welt, zur Macht, zum Wissen, zum Lebensgenuß geht durch die Kirche des 12. und 13. Jahrhunderts. Und doch bezeugen eben damals großartige mönchische Reformbewegungen die noch vorhandene Lebensfähigkeit des alten asketischen Geistes. Und schon ehe die Bettelorden in einer bisher unerhörten Weise die Laienwelt zu selbsttätiger, nicht nur empfangender Teilnahme am religiösen Leben aufgeregt hatten, war bereits jene Entwicklung der kirchlichen Frömmigkeit zur Mystik eingeleitet, deren geistiger Inhalt der theologischen Wissen-

schaft und deren Erscheinungsformen der jahrhundertelang gesteigerten und verfeinerten Askese entstammen. Ein so ungestörtes Ausreifen des Gemütslebens von der zarten frischen Blüte bis zum Überreifen, Süßlichen und zuweilen auch Fauligen war noch niemals dagewesen. Charakteristisch ist für diese Periode geistigen und moralischen Raffinements wie für die viel spätere und reichere der modernen Romantik die höchst bedeutende, oft führende Rolle der Frau[432]). Seit dem 12. Jahrhundert nimmt die religiöse Selbstbiographie in den Kreisen der berühmten Visionärinnen und ihrer mitfühlenden Vertrauensmänner, die meist die Aufzeichnung besorgten, immer mehr einen ausgesprochen weiblichen Charakter an, indem an die Stelle der früheren Dämonenkämpfe und Höllenphantasien allmählich eine geistliche Erotik empfindsamster Art gesetzt ward und neben den weicheren Gefühlen auch ein gewisses Schönheitsbedürfnis, eine naive Freude an lieblichen Gestalten, schimmernden Farben, reichen Gewändern und Kleinodien sich offenbarte. Das Zeitalter der ritterlichen Kultur mit ihrem Minnedienst und ihren starken künstlerischen Neigungen ist bis in die Visionen hinein deutlich zu spüren, selbst bei der im ganzen noch sehr herben apokalyptisch gerichteten Hildegard von Bingen († 1179). Die umfänglichen Schriften, die unter ihrem Namen auf uns gekommen sind, und in denen sich auch Ansätze zu einer Selbstbiographie finden, rühren in der uns vorliegenden Gestalt keinenfalls von der berühmten Visionärin selbst her, sondern sind durch männliche Vermittlung aufgezeichnet und zum mindesten beträchtlich umgemodelt worden. Von ihrer Zeitgenossin Elisabeth von Schönau besitzen wir, wieder durch Vermittlung ihres Bruders, des Abts Eckbert, ein förmliches Tagebuch über ihre Visionen mit genauer Angabe der Daten[433]). Später tritt die hier noch vorhandene Teilnahme an den großen Kämpfen der Zeit immer mehr vor den rein persönlichen Beziehungen und Erlebnissen zurück; die Freundinnen und Freunde mystischer Beschaulichkeit spinnen sich förmlich ein in ihren engsten Kreisen, und damit nehmen auch die autobiographischen Aufzeichnungen vielfach einen geradezu patho-

logischen Charakter an[434]). Die Heldinnen sind, sehr verschieden von jenen Frauen der Märtyrerzeit, in der Regel krank und schwach oder wenigstens durch Askese heruntergebracht; sie schildern wohl ihre körperlichen Leiden mit peinlicher Sorgfalt. Durchaus weiblich ist dann das Schwelgen in bräutlichen und mütterlichen Gefühlen; denn neben Christus, dem Bräutigam, zu dem ihr Verhältnis sich ganz nach dem Muster des höfischen Minnelebens gestaltet, beansprucht das Christkind, seine Pflege, seine kindliche Anmut und Schalkheit einen großen Platz in dem Traumleben seiner Verehrerinnen. Es wird von ihnen mit einer manchmal recht raffiniert anmutenden Naivetät gebadet, getränkt und geliebkost und bezeichnenderweise auch ausgefragt: wie es sich denn bei seiner Geburt und in den ersten Jahren gefühlt und betragen habe, ob es wahr sei, daß Joseph es in seine Hosen eingewickelt, oder daß es einem der drei Könige ins Haar gegriffen habe, wohin denn die von den Königen geschenkten Kostbarkeiten gekommen seien[435]). Diese spielende Art überträgt sich auch auf die Männer, die in solchem Verkehr sich wohl fühlten. Es ist charakteristisch für die Umkehr des Verhältnisses, daß die Lebenserinnerungen Heinrich Susos zuerst nicht von ihm selbst, sondern nach seinen Gesprächen, ohne daß er es wußte, von seiner „geistlichen Tochter", Elsbeth Stagel, aufgezeichnet worden sind. Was sollen wir aber davon urteilen, daß Meister Heinrich von Nördlingen sich von seiner abgöttisch verehrten Freundin Margarete Ebner einen ihrer abgelegten Schlafröcke erbat und auch wirklich trug? Denn das gegenseitige Anschwärmen und Verherrlichen ist hier unter anderen Formen ebenso stark ausgebildet wie nachmals bei den Humanisten. Die Verfeinerung und Vertiefung des Gemütslebens, die sich ja von der Starrheit und Derbheit des früheren Mittelalters deutlich abhebt, war mit einer gefährlichen Verweichlichung erkauft worden. Heinrich von Nördlingen fühlt beim Schreiben an Margarete einen sanftfließenden Brunnen in seinem Herzen entspringen; er weint mit Genuß. Und der Laie Rulman Merswin von Straßburg verirrte sich bis zur völligen Erdichtung eines angeblichen großen

Gottesfreundes, den er, zum Teil unter wirksamer Anwendung autobiographischer Erzählung, zum Helden eines mystischen Romans machte[436]). Unnatur und Unwahrheit waren das Ende der mystischen wie der ritterlichen Empfindsamkeit.

Und doch war schon damals jene Bewegung der Geister im vollen Anzug, die zur Genesung führen sollte. Eine Wiedergeburt freilich nicht der Antike allein, aber bei der Befreiung der europäischen Menschheit aus den beengenden Banden einer überlebten Ordnung der Dinge hat doch der neu erwachte Glaube an die Schönheit und Größe des griechisch-römischen Altertums unschätzbare Dienste geleistet. Nirgends tritt uns das Ringen und die allmähliche Mischung des alten und neuen, des mittelalterlichen und des klassischen Geistes anziehender vor Augen als in den Werken Dantes, der ja gewiß nicht zu den Humanisten gezählt werden darf, aber doch wie ein Prophet der kommenden Weltanschauung mitten in scholastischer Denkarbeit und mystischer Sehnsucht die erhabenen Gestalten der antiken Dichter auf sich zuschreiten sieht und sich ihnen anreiht. Denn an stolzer Selbstherrlichkeit und Ruhmesliebe konnte es der gewaltige Florentiner des 14. Jahrhunderts mit den Alten wie mit den Größen der Renaissance aufnehmen. Nach Jahrhunderten geistlicher Wissenschaft trat endlich wieder ein Laie auf den Plan, der die Bildung seiner Zeit nach ihrem ganzen Umfang beherrschte. Wenn seine Divina Commedia den würdigen und alles Frühere unendlich überragenden Abschluß in der Entwicklung der Visionsliteratur darstellt, so führt die Vita Nuova, deren Gegenstand seine Liebe zu Beatrice ist, trotz ihrer mittelalterlichen Einkleidung in eine neue Welt. Im engsten Zusammenhang mit der Mystik, überall mit scholastischen Spitzfindigkeiten und wunderlichen Gesichten durchsetzt, atmet doch diese kleine Erstlingsschrift Dantes eine natürliche Wärme der Empfindung und eine Freude an feiner Beobachtung des eigenen Herzens, wie sie uns seit Augustin nicht mehr begegnet sind. Nur daß bei Dante das alles nicht einer Beichte überwundener Verirrungen gilt, sondern

die Geschichte seiner Jugend uns menschlich so nahe bringt, daß davor die konventionelle Schwärmerei der ritterlichen Minnedichter nicht minder verblaßt wie die sinnlich-übersinnliche Erotik der mystischen Klosterfrauen und Beginen. Freilich wirkt das Mittel der Vision, dessen sich Dante noch nicht zu entschlagen vermag, trotz der Milderung zur Allegorie auf den modernen Leser fremdartig, aber der Kern, den diese krausen Traumspiele und künstlichen Allegorien nur halb verhüllen, ist höchst persönlich, individuell und darum allen Zeiten zugänglich.

Das Fehlen jeder Beziehung auf die öffentlichen Dinge in der Vita Nuova erinnert uns zurück an die Konfessionen Augustins, an die Entstehung der Selbstbiographie. Mit Dante und mit Petrarka, der seine Epistel an die Nachwelt schreibt, tritt sie in ein neues Stadium. Ihre ausschließlich religiöse Zeit war vorüber wie das Monopol des Klerus auf die Wissenschaft. Sahen wir doch, wie schon im 12. Jahrhundert bei dem einen und anderen geistlichen Schriftsteller das asketische Ideal abgeschwächt oder fast ganz zurückgedrängt erscheint. Aber es ist kein Zufall, daß Petrarka, der Vater des Humanismus, sein Buch de contemtu mundi, auch eine Art von Beichte, in die Form eines Zwiegespräch mit Augustinus gebracht hat, wobei er freilich auf seine Liebe und seinen Ruhm trotz aller Bemühungen des Kirchenvaters nicht verzichten will. Die Belauschung des eigenen Herzens ist christlichen Ursprungs. Was sie aber zutage gefördert hat und stets zutage fördern wird, ist — Dichtung und Wahrheit.

VII.

Die ältesten deutschen Universitäten in ihrem Verhältnis zum Staat.

G. Kaufmann: Die Geschichte der deutschen Universitäten. 2. Band Entstehung und Entwicklung der deutschen Universitäten bis zum Ausgang des Mittelalters. Stuttgart, J. G. Cottas Nachfolger. 1896. XVIII, 587 S.

Es ist eine verschieden beurteilte, aber nicht wegzuleugnende Tatsache, daß unsere Universitäten auch heute noch in manchen Dingen das Gepräge ihrer weit zurückliegenden Entstehungszeit bewahrt haben. Zunächst gilt dies von den äußeren Formen; wer als Lehrender oder Lernender in ihren Kreis tritt, der wird sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß diese kleine Welt in ihrem eigenartigen Gefüge nicht von gestern stammt. Selbst die erst in unserem Jahrhundert geschaffenen Hochschulen sind hiervon nicht ausgenommen, und wenn man da und dort etwa die altertümliche Amtstracht der Professoren über Bord geworfen hat, so hütet man sich doch, an die akademischen Titulaturen oder gar an die Erteilung der Grade Hand anzulegen. Denn die Formen sind mit dem Wesen eng verwachsen, und mit ihrer radikalen Umgestaltung würde auch der Rest jener korporativen Selbständigkeit verschwinden, die nun einmal einen Grundzug unserer Universitäten darstellt und schon in ihrem Namen sich ausspricht. Die universitas würde dann ausschließlich zum studium, zur

Lehranstalt werden und sich völlig in das regelrechte Schema des modernen staatlichen Unterrichtswesens einfügen, wie dies z. B. in Frankreich längst geschehen ist und auch anderwärts mit mehr oder weniger Erfolg angestrebt wird. Denn der zentralisierte Staat der letzten Jahrhunderte, dessen Neigung zu vereinfachen und zu nivellieren einem mächtigen Trieb unserer gesellschaftlichen Entwicklung entspricht, steht in einem natürlichen Gegensatz zu den andersgearteten und oft regelwidrigen Gebilden früherer Perioden. Aber die deutschen Hochschulen haben von vornherein nie die Macht und den Einfluß besessen wie manche ihrer außerdeutschen Schwestern, so daß zu einem wirklich ernsthaften Kampf gegen das Wachstum der Staatsgewalt überhaupt die Möglichkeit fehlte. Sie sind vielmehr meist in enger Fühlung mit dem Landesfürstentum entstanden und als unentbehrliche Stützen des werdenden modernen Staates angesehen und gehegt worden. So hat ihre mittelalterliche Organisation wenigstens teilweise andere scheinbar kraftvollere Schöpfungen jener Jahrhunderte zu überdauern, die alte Form neues Leben in sich zu fassen vermocht.

Erst die neuere Forschung mit ihrem auf das Werden der gesellschaftlichen und politischen Erscheinungen gerichteten Blick entrückte auch die Geschichte der Universitäten der früheren wesentlich registrierenden Behandlung. Damit erwachte das Bedürfnis, die Quellen in reicherem Maße zu erschließen. Es genügt hier, an die umfassenden Veröffentlichungen von Statuten, Akten, Matrikeln zu erinnern, die während der letzten Jahrzehnte ans Licht getreten sind. Unsere Kenntnis von der wechselnden Stärke des Besuchs, von der rechtlichen Stellung und finanziellen Lage der Universitäten, ihrer Teilkorporationen und Angehörigen ist außerordentlich vermehrt worden. Und es fehlt nicht an zusammenfassenden Arbeiten, die bereits aus der Fülle des zugänglich gemachten Materials die Summe zu ziehen und in dem verwirrenden Gedränge der Einzelheiten die typischen Erscheinungen aufzufinden suchen. Neben dem grundlegenden Werk Denifles und der ebenfalls alle Nationen heranziehenden Darstellung Rashdalls hat Kaufmann sich das bescheidenere

Ziel gesteckt, eine Geschichte der deutschen Universitäten zu geben, freilich nicht ohne im ersten Band die unerläßliche Auseinandersetzung mit den allgemeinen Fragen nach der Entstehung und dem Charakter der mittelalterlichen Hochschulen vorauszuschicken. Denn so wenig die Berechtigung einer gesonderten Behandlung der deutschen Universitätsgeschichte angefochten werden kann, so unmöglich ist es doch, ihre Anfänge, die ja durchaus auf außerdeutsche Vorbilder zurückweisen, ganz für sich zu betrachten. Mit dem zweiten Band, an den die folgenden Ausführungen sich anschließen, tritt die Begrenzung, die der eigentliche Gegenstand der Arbeit mit sich bringt, in Kraft. Der Verfasser führt uns hier bis zum Ausgang des Mittelalters, d. h. bis vor die Schwelle der Reformationszeit. Daß jedenfalls für Deutschland gerade hier ein zeitlicher Abschnitt anzusetzen ist, steht wohl außer Zweifel. Und daß Kaufmann die von Denifle gewählte Scheidung an der Wende des 14. und 15. Jahrhunderts nicht angenommen hat, dürfte gleichfalls kaum auf viel Widerspruch stoßen.

Es ist, wie gleich von vornherein gesagt werden soll, kein glänzendes Bild, das sich aus Kaufmanns Darstellung ergibt. Die Jugendzeit unserer Universitäten war sicherlich nicht ihre große Zeit. Fällt sie doch in eine Periode, in der Deutschland auf dem Gebiet des Geisteslebens hinter Italien, Frankreich und England zurückstand und auch in den großen politischen und kirchlichen Kämpfen die alte Stelle längst nicht mehr behaupten konnte. Daher tragen die Anfänge unseres Universitätswesens ebenfalls einen kleinlichen und spießbürgerlich nüchternen Zug, und sogar die gewaltige Erregung der Reformkonzilien vermochte diesen Geist nicht zu bannen. Ein höchst lehrreiches und klägliches Beispiel gibt die Stellung der Wiener Universität, die sich selbst als die vornehmste in Deutschland und die erste nach Paris bezeichnete, zum Baseler Konzil; wie an andren deutschen Hochschulen lähmten auch hier vor allem Geldrücksichten und die Abhängigkeit vom Landesherrn jeden Anlauf zu einem freien und entschlossenen Auftreten (K. 2, 446 ff.). Und diese politische Ruhmlosigkeit wird nicht durch

großartige wissenschaftliche Leistungen aufgewogen. Die deutschen Universitäten haben nicht nur das fremde Gewächs der humanistischen Bildung anfänglich mit tiefem Mißtrauen betrachtet, sondern auch auf dem altererbten Feld der kirchlichen Philosophie, Dogmatik und Jurisprudenz den außerdeutschen Heimstätten der Gelehrsamkeit ihren Rang nicht streitig gemacht. Gerade die ersten Geister unserer Nation, wie Nikolaus von Kues oder Regiomontanus stehen mit ihrem Schaffen ganz oder größtenteils außerhalb des zünftigen Wissenschaftsbetriebes. Und die Aufnahme des römischen Rechts unter die Lehrgegenstände, wie sie namentlich seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sich bemerklich macht, ging nicht aus eigner Anregung der Hochschulen hervor, sondern wurde ihnen von außenher, von den Regierungen nahegelegt.

Eben diese Abhängigkeit vom Staat, für die ja Kaufmanns zweiter Band eine Menge von Belegen bietet, möchte ich hier etwas näher ins Auge fassen[437]). Sie beleuchtet zugleich auch in gewissem Sinne die vielerörterte Frage, ob die mittelalterlichen Universitäten kirchliche Institute waren oder nicht, eine Frage, für deren Beantwortung einerseits die Entstehung und Organisation der Universitäten, anderseits die praktischen Ziele ihrer Wirksamkeit in Betracht kommen. Mit einem einfachen Ja oder Nein läßt sich freilich meines Erachtens diese Frage überhaupt nicht beantworten, da sowohl bei der Gründung der Universitäten als bei der weiteren Ausgestaltung ihres Daseins sehr verschiedene Faktoren mitgewirkt haben. Daß von einem kirchlichen Ursprung der Universitäten im allgemeinen nicht die Rede sein kann, zeigen ja schon die Anfänge Bolognas und anderer italienischer Hochschulen auf den ersten Blick. Dagegen stehen die sog. Kanzleruniversitäten, als deren berühmteste und einflußreichste Vertreterin Paris erscheint, von vornherein in einem so untrennbaren Zusammenhang mit den kirchlichen Behörden, daß, wie Kaufmann (1, 244) sagt, der „Einfluß des Bischofs oder eines seiner Kanoniker zu einem festen Bestandteil des Begriffs einer Universität wurde". Einfluß ist nun freilich nicht gleichbedeutend mit

Urheberschaft; auch die Kanzleruniversitäten sind nicht etwa ganz willkürlich durch den Bischof oder Scholaster ins Leben gerufen worden, sondern meist aus dem bereits vorhandenen und nach einer festeren Organisation hindrängenden wissenschaftlichen Leben in Paris und anderwärts erwachsen. Auch war das Kanzleramt kein Kirchenamt im eigentlichen Sinn. Aber auf der andern Seite ist doch der Wille der kirchlichen Autorität aus der Entstehungsgeschichte solcher Generalstudien nicht wegzudenken und daher neben oder nächst dem korporativen Zusammenschluß der Lehrer und Schüler als ein unentbehrliches, ein konstituierendes Element zu betrachten. Es ändert hieran nichts, daß die weitere Entwicklung oft mehr oder weniger zu einer Befreiung dieser Hochschulen von der Bevormundung durch den Bischof oder Kanzler geführt hat. Wir sind also, was die Art der Entstehung betrifft, wohl befugt, von den italienischen Stadtuniversitäten und den sog. Staatsuniversitäten in Neapel und zum Teil in Spanien die Generalstudien in Frankreich und England als kirchliche Gründungen zu scheiden. Und eine ähnliche Sonderung ergibt sich, wenn wir die hauptsächlichen Gegenstände der Tätigkeit an den verschiedenen Universitäten vergleichen. Ohne Zweifel ist es auch in dieser Beziehung ganz unzulässig, z. B. Bologna, den Hochsitz des römischen Rechts, als eine kirchliche Anstalt anzusehen. Während in Italien sich das Laienelement behaupten und sogar eine führende Rolle in Anspruch nehmen konnte, gilt für die französischen, englischen und deutschen Hochschulen im ganzen Paulsens Wort, daß ihre Aufgabe gewesen sei, den Klerus die Wissenschaften zu lehren. Denn die hier herrschenden Disziplinen, die Theologie und Philosophie[348]), sollten ja ganz überwiegend den Zwecken der Kirche dienen, und ihre Jünger konnten wie jene des kanonischen Rechts eine feste Lebensstellung abgesehen von der Dozententätigkeit fast nur im kirchlichen Amt finden. Die mittelalterliche Hierarchie hat wohl theoretisch niemals ein Monopol weder der Gründung von Schulen noch des Betriebs der Wissenschaft für sich gefordert, aber tatsächlich trug doch damals das höhere Geistesleben, wenn

wir von der Poesie absehen, fast durchweg ein kirchliches Gepräge und die große Mehrzahl seiner Vertreter geistliches Gewand.

Die mittelalterlichen Universitäten sind also, mit Ausnahme der italienischen, aus dem Bedürfnis der kirchlichen Wissenschaft erwachsen, zum guten Teil unter wesentlicher Teilnahme kirchlicher Organe gegründet, vielfach nach Analogie kirchlicher Einrichtungen organisiert und privilegiert, mit kirchlichen Pfründen ausgestattet und nicht selten geradezu durch Inkorporation kirchlicher Stiftungen gehoben worden. Und trotzdem hat Kaufmann recht, wenn er sagt, sie seien nicht kirchliche Anstalten im Rechtssinn gewesen und die Zugehörigkeit zur Universität habe niemanden geistlich gemacht (2, 101 ff.). Ich möchte dabei weniger Gewicht auf die von ihm (2, 89 f.) beigebrachten Zeugnisse von der Auffassung des Mittelalters selbst legen. Thomas von Aquino, der dem collegium scholasticum den Charakter eines collegium ecclesiasticum abspricht, ist ja sicherlich ein klassischer Zeuge[439]). Wenn aber König Jakob von Aragon bei der Gründung von Lerida ausdrücklich betont, daß das Kanzleramt trotz seines geistlichen Inhabers nicht als ein kirchliches anzusehen sei (1, 338 f.; 2, 90), so spricht diese Verwahrung doch dafür, daß auch die gegenteilige Ansicht ihre Vertreter hatte. Und zuweilen begegnen uns Äußerungen aus dem Kreis der Hochschulen selbst, die ihren geistlichen Charakter anerkannt wissen wollen (2, 80 f. 89 A. 1). Aber wenn auch über die theoretische Frage widersprechende Ansichten laut geworden sind, so liefert doch den schlagendsten Beweis dafür, daß die Universitäten keine kirchlichen Anstalten waren, ihre ganze Entwicklungsgeschichte, selbst da, wo die Anfänge die stärkste Abhängigkeit von der Kirche erkennen lassen. Überall streben die einmal ins Dasein getretenen akademischen Körperschaften danach, sich kraft ihres eigenen Willens und für ihre eigenen Interessen zu betätigen, nach Erreichung, Erweiterung, Behauptung der Autonomie. Nicht selten griff hiebei Rom zugunsten der Korporation und gegen den Kanzler oder Bischof ein, wie in Paris (1, 251 ff. 258 ff. 283). Doch ge-

schah dies keineswegs nur an den Kanzleruniversitäten; auch die Scholarenkorporationen in Bologna wurden im Kampf gegen die Stadt vom Papst unterstützt, der sie ermahnte, ihrer Freiheit nichts zu vergeben und den Mitgliedern der Universität sogar die Absolution ermöglichte, falls sie an Geistliche gewaltsam Hand angelegt hatten (1, 180 ff.). Dagegen nahm es die Universität Bologna ohne Widerspruch hin, daß der Papst die Überwachung ihrer Promotionen dem Archidiakonus daselbst übertrug[440]). Solche Eingriffe dürfen natürlich bei der umfassenden Machtbefugnis des Papstes, die ihm auf die verschiedensten Lebensverhältnisse als oberste Instanz einzuwirken gestattete, nicht als Beweis für den kirchlichen Charakter der Universitäten herangezogen werden. Sicherlich hängt aber mit der lebhaften und sympathischen Teilnahme, die Rom für die Universitäten und ihre privilegierte Stellung zeigte, die im 13. Jahrhundert aufkommende Gewöhnung zusammen, für neu zu gründende oder auch schon bestehende Hochschulen päpstliche Stiftungs- oder Bestätigungsbriefe zu erbitten. Bekanntlich sind gerade die deutschen Universitäten vom 14. bis ins 16. Jahrhundert ausnahmslos mit solchen Briefen ausgestattet worden. Aber das gleiche Recht beanspruchte und übte auch der Kaiser, ohne daß dies von päpstlicher Seite bestritten worden wäre, ja gelegentlich selbst der Landesherr[441]). Denifle folgert hieraus, daß seit etwa 1230 ein Stiftungsbrief notwendig gewesen sei, um einer Hochschule den rechtlichen Charakter eines studium generale, d. h. allgemeine Anerkennung ihrer Grade und die licentia ubique docendi für ihre Graduierten zu sichern. Rashdall schließt sich ihm an, während Kaufmann die unbedingte Notwendigkeit nicht zugeben will. Da aber auch er die Stiftungsbriefe für außerordentlich wertvoll hält, stimme ich ganz der Ansicht Gebhardts bei, der mit Recht auf die herrschende Praxis verweist und demgegenüber die Streitfrage als eine rein theoretische bezeichnet[442]). Das Bedürfnis nach einer förmlichen und überall gültigen Legitimation wurde eben im 13. Jahrhundert bei dem immer häufigeren Entstehen neuer Hochschulen ein brennendes, da z. B. Bologna bereits durch die Aufstellung

des Begriffs der studia adulterina sich gegen ein unbequemes Wachstum des Wettbewerbs zu schützen suchte und auch Paris gegenüber den Graden anderer Universitäten sich ablehnend verhielt (1, 173 ff. 366 ff.). Die Gründung der deutschen Universitäten fiel in eine Zeit, in der jene Praxis sich völlig eingebürgert hatte. Daß sie aber durch ihre päpstlichen Stiftungs- oder Bestätigungsbriefe ebensowenig wie ihre älteren Genossinnen kirchlichen Charakter erhielten, das zeigt schon die von Kaufmann mehrfach (2, 91. 107) hervorgehobene Tatsache, daß die Landesherren in einer Weise mit ihnen umsprangen, „wie sie es mit kirchlichen Anstalten nie hätten tun können".

Dies führt uns nun zu der weiteren Frage, wie der deutsche Territorial- oder Stadtstaat des ausgehenden Mittelalters sich zu den Universitäten gestellt und welche praktische Ausdehnung und Bedeutung ihre Autonomie gehabt hat. Von vornherein war bei ihnen jene weitgehende Unabhängigkeit ausgeschlossen, wie sie die Scholarenkorporationen in Bologna oder die universitas magistrorum in Paris besaßen. Denn obwohl auch in Deutschland während des 13. Jahrhunderts Ansätze zur Bildung einer Universität hie und da hervortraten, ist es doch damals zu einem Ausreifen solcher Keime nicht gekommen, und man begnügte sich mit den hergebrachten geistlichen und städtischen Lehranstalten, bis im 14. Jahrhundert nach ausländischen Mustern und durch den Willen der Landesherren oder der städtischen Behörden förmliche Generalstudien ins Leben gerufen wurden (1, 158 ff.; 2, 17 f.). Kaufmann erinnert an die frühere Gründung von Städten und Märkten durch den Territorialherrn mit königlicher Vollmacht. Damit traten die deutschen Universitäten zu ihren eigentlichen Gründern und Patronen, die sich der päpstlichen oder kaiserlichen Konzession oder Konfirmation zur Verwirklichung ihrer Absicht bedienten, in ein Verhältnis, das sie trotz der beliebten Anlehnung der inneren Organisation an das Pariser Vorbild doch mehr den Staatsuniversitäten annähert[443]). Übrigens strebten im 14. und 15. Jahrhundert auch in Frankreich, England und anderwärts die politischen Gewalten danach, eine freiere Verfügung über die Hochschulen zu gewinnen

(1, 161). Eines ist dabei freilich nicht zu übersehen. Wenn die Bezeichnung als Staatsuniversität selbst auf die Schöpfung Kaiser Friedrichs II., die Hochschule zu Neapel, doch nur in eingeschränktem Sinne Anwendung finden kann[444]), so waren vollends die deutschen Territorien und Stadtrepubliken des ausgehenden Mittelalters keineswegs Staaten nach unserem heutigen Begriff, vielmehr erst auf dem mühseligen und vielumstrittenen Weg zu staatlicher Organisation. Noch war von einer Vereinigung der öffentlichen Gewalt nicht die Rede; wie die zerstreuten Gebietsteile des Territoriums entbehrten auch die verschiedenartigen und vielfach an die Mitwirkung anderer Teilhaber gebundenen Befugnisse des Landesherrn der sicheren Zusammenfassung. Aber wie die fürstliche Politik jener Zeit nach außen hin die Ausdehnung und Abrundung ihres Herrschaftsgebiets als vornehmstes Ziel verfolgte, so strebte sie im Innern nach Ausdehnung ihres Wirkungskreises und nach Vermehrung und möglichst freier Verwendung der ihr zu Gebot stehenden Werkzeuge. Zu den augenfälligsten Symptomen dieses Strebens gehören bekanntlich die Ansätze zu einer selbständigen Regelung der kirchlichen Verhältnisse, wie sie in den Territorien des 15. Jahrhunderts uns mehrfach begegnen. Hier liegt nun eine gewisse Analogie zu der obrigkeitlichen Behandlung der Universitäten. Ein Fürstentum, das gelegentlich Sittenkontrolle und Reformationsrecht gegenüber dem Weltklerus und den Klöstern seines Gebiets[445]) ausübte, konnte um so weniger Bedenken tragen, die ihm zustehende Sorge für die Wohlfahrt des Landes und der Untertanen einer Hochschule auch gegen ihren Willen angedeihen zu lassen. Dabei ergibt sich ein doppelter Rechtsgrund für die Abhängigkeit der Universitäten; sie unterstehen dem Fürsten einmal als ihrem Landesherrn und dann, wie oft ausdrücklich betont wird, als ihrem Stifter (2, 120)[446]). So bezeichnen die Pfalzgrafen von jeher Heidelberg als studium nostrum. Und mit voller Deutlichkeit spricht sich Kurfürst Philipp im Jahre 1498 darüber aus, „das auch unser studium uns dermaßen nit ußer handen gewachsen, sundern noch hüt bi tag unser studium si", daß er daher überall, wo es nötig sei, eingreifen und „zu unserm und der Pfaltz

guttem und gemeinem nutz" reformieren könne; „deß werden wir uns nit bald uberstritten laßen"[447]). In Ingolstadt ging sogar bei der Vereidigung des Rektors und der Ratsmitglieder der Treuschwur für den Herzog dem für die Universität voraus (2, 117 f.). Es klingt ja recht herzlich, wenn z. B. König Ruprecht die Heidelberger Universität „unsere Tochter" nennt[448]). Aber dieses väterliche Interesse betätigte sich natürlich nicht nur in der materiellen Ausstattung der Hochschule und im Schutz ihrer Privilegien, sondern auch in einer Aufsicht über ihre Tätigkeit und nicht selten in einer Energie gegenüber wahrgenommenen Mängeln, die zugleich an die patria potestas gemahnen. Selbst die Festsetzung der Universitätsverfassung erscheint wohl formell als eine vom Fürsten ausgehende Verleihung, wobei er sich zuweilen ein unbeschränktes Recht der Abänderung ausdrücklich vorbehält (2, 118)[449]). So geschah es bei der Gründung von Leipzig; hier wie in Heidelberg und Ingolstadt ist schon während des 15. Jahrhunderts das Reformationsrecht des Landesherrn wiederholt mit der allergrößten Entschiedenheit geltend gemacht worden und auf Grund dieser und zahlreicher anderer Belege konnte Kaufmann seinerzeit die von Muther aufgestellte Behauptung entkräften, daß die Universität Wittenberg zuerst in Deutschland als eine Staatsanstalt errichtet und behandelt worden sei. Allerdings berieten die Sachsenherzoge ihre in den Jahren 1438 und 1446 erlassenen Reformationen der Leipziger Statuten mit dem Kanzler der Universität unter Zuziehung einiger Mitglieder des Lehrkörpers, aber die Entscheidung lag doch bei den Landesherren und „Gründern", und es ist dabei recht charakteristisch, wenn die Reformation von 1438 als cooperante spiritus sancti gratia zustande gekommen bezeichnet wird.

Denn in der Auffassung vom Recht und Amt des Fürsten war gegenüber jener älteren Theorie, die den Staat auf die Handhabung von Frieden und Recht beschränkt und die höheren Kulturaufgaben der Kirche zuweisen wollte[450]), eine bedeutsame Wandlung eingetreten. Schon um seine Macht zu erweitern und zu befestigen, mußte das Fürstentum, wo es irgend anging, die Vertretung der Interessen der Gesamtheit sich aneignen. Dies geschah wohl bei besonders wichtigen

Anlässen unter Mitwirkung der Landstände, wie z. B. die sächsische Landesordnung von 1446 vom Herzog und den Ständen gemeinsam erlassen worden ist. Aber es ist eine bekannte Tatsache, daß nicht etwa nur durch das Eindringen römisch-rechtlicher Anschauungen, sondern auch durch die Natur der Sache selbst das Gesetzgebungsrecht allmählich mehr und mehr als ein dem Fürsten zustehendes erschien[451]). Und in der Motivierung der Gesetze und Verordnungen tritt neben der althergebrachten Voranstellung religiöser und kirchlicher Gesichtspunkte die Rücksicht auf die öffentliche Wohlfahrt, auf den „gemeinen Nutzen" kräftig hervor[452]). So werden auch in den landesherrlichen Privilegien für die Universitäten oft, nicht immer an erster Stelle die Ehre Gottes, der Nutzen der Kirche, die Förderung des Glaubens, daneben das Seelenheil der Stifter, ihrer Vorfahren und Nachkommen als Beweggründe aufgeführt, zugleich aber die für das Land, die Untertanen, das fürstliche Haus zu erwartenden Vorteile[453]). So beruft sich Kurfürst Philipp bei seinem oben erwähnten Eingreifen in die Universitätsverhältnisse auf das Beste und den Nutzen der Pfalz, und schon in einer Urkunde des Gründungsjahres wird der Universität die Pariser Immunität nur insoweit zugestanden, quantum consuetudo patrie hoc tollerare potest[454]). Was aber zum Besten des Landes und der Universität gereicht, darüber wacht und urteilt der Landesherr[455]). Daher hält er sich für befugt, auch wenn er der Universität oder den Fakultäten das Recht zuerkannt hat, sich eigne Statuten zu geben, solche Satzungen der Korporation nach Bedürfnis zu ändern oder aufzuheben. Ohne grundsätzliche Verwerfung oder Beseitigung der Autonomie hat z. B. in Heidelberg Friedrich der Siegreiche 1452 die bisherige Universitätsverfassung eigenmächtig umgestaltet und einen im Schoß der Artistenfakultät erwachsenen Zwist zu schlichten versucht, wobei er alle entgegenstehenden Ordnungen für „ganz abgetan" erklärte und Widerstrebende mit Wegweisung bedrohte. Weniger schroff hatte früher Kurfürst Ludwig III. die Statuten der Artisten mit Zustimmung der Universität abgeändert, aber doch dabei das

ius statuendi der Hochschule und der Fakultät dahin eingeschränkt, daß es in bezug auf diese Neuordnung in Zukunft nur mit Wissen und Zustimmung des Kurfürsten oder seiner Nachfolger geübt werden dürfe. In Ingolstadt hatte sich der Landesherr überhaupt das Bestätigungsrecht für alle Beschlüsse des Universitätsrats gleich bei der Gründung vorbehalten. Man muß sich dabei erinnern, daß die Universitäten nach Kaufmanns Ausdruck (2, 214. 473) „eine Summe von Korporationen darstellten", deren Willensmeinungen sich nicht immer durch die Gesamtkorporation in Einklang bringen ließen. Gerade solche Zwistigkeiten innerhalb der akademischen Kreise gaben dem Fürstentum gegründeten Anlaß einzuschreiten und seine Überlegenheit nicht nur im rechtlichen Sinn, sondern auch durch unbefangene Beurteilung der Sache zu betätigen. Wie sehr man sich dessen bewußt war, das kommt in den Urkunden häufig genug unverhüllt zum Ausdruck. So bewog die mühsame Beilegung des Streites, der in Heidelberg über das Recht des Baretttragens entbrannt war, den Kurfürsten, der Universität ihr „Altweibergezänk" vorzurücken. Ähnlich erklärt Ludwig von Baiern 1478, er habe der Irrung zwischen den „Meistern des alten und neuen Wegs" in der Ingolstädter Artistenfakultät endlich ein Ziel setzen müssen, da dieser Zwiespalt ihm ganz unleidlich sei und bei längerem Zusehen „unser universitet, die wir doch mit großer müe und costung zu wegen bracht haben", ganz in Zerrüttung zu bringen drohe[456]).

Aber auch abgesehen von solchen augenfälligen Krisen des Universitätslebens griff die landesherrliche Fürsorge manchmal recht unsanft dazwischen, wo sie Nachlässigkeit oder Zuchtlosigkeit zu entdecken glaubte. Die Sachsenherzoge eröffneten eines Tages der Universität Leipzig, sie sei in unverkennbarer Abnahme begriffen, und forderten u. a. eine zurzeit fehlende Vertretung der Astronomie und Mathematik. Ein anderes Mal wurde der gleichen Universität die Rüge nicht erspart, daß ihre an den Herzog gerichteten Zuschriften „grob und üppig" gewesen seien, während man doch, wie sie wissen sollte, bei solchen Verhandlungen

die Formen wahren, „sittlich und züchtiglich“ schreiben müsse[457]). Ganz besonders schonungslos verfuhr Herzog Georg von Baiern mit seinen Ingolstädter Professoren. Der Vorwurf des Unfleißes, wobei z. B. einer von ihnen als „ein schläffringer und der nit gern frue auffstundt“ charakterisiert wird, ist noch nicht der schlimmste; sie werden auch geradezu des Betrugs am Landesherrn und der Universität bezichtigt. Mit den schwärzesten Farben wird ein Bild von dem Verfall der Hochschule entworfen; die herrschende Parteilichkeit und Durchstecherei haben es dahin gebracht, daß man nicht fromme, gelehrte und wohlverdiente Personen als Rektoren wählt, sondern „ainfeltig, die durch ander geregirt werden und an derselben willen nichts thuren thun“. Die von den habgierigen Lehrern versäumten und übervorteilten Studenten versinken in Zuchtlosigkeit und Modenarrheit, ganz wie die Ingolstädter Frauen, „wer die vor 16 jarn (1472) und itzundt gegeneinander schätzt, gleichen sich als menschen und affen“. Daher ist es nur begreiflich, wenn ehrbare Leute ihr Fleisch und Blut nicht mehr zu solchem Verderb nach Ingolstadt schicken wollen. Wie gering aber der Erfolg dieser scharfen Vorhaltungen und wie unfähig die Korporation war, den Schäden aus eigener Kraft abzuhelfen, das zeigen die neun Jahre später vor einer herzoglichen Kommission gemachten Eröffnungen verschiedener Professoren. Während der Rektor die Magister der Bestechlichkeit beschuldigte und ihre Erteilung der Grade als eine gewissenlose, „nit aus der kunst, sonder aus gunst und von miet wegen“, hinstellte, erklärte ein anderer Zeuge die Examinatoren für fromme Leute, bedauerte dagegen, daß die Rektoren keine redlichen Gesellen seien. Und im Jahr 1512 folgte auf eine Supplikation der Artisten an den Herzog ein Schreiben des Senats, das jenes Schriftstück als lügenhaft und ohne Wissen der Fakultätsmehrheit ergangen bezeichnet[458]). Solche Uneinigkeit und Würdelosigkeit mußte ja der Obrigkeit die Rolle der irdischen Vorsehung vollends aufnötigen. Man gewöhnte sich daran, mit den Universitäten in strafendem oder mindestens belehrendem Ton zu reden. So erklärte Ulrich von Württem-

berg 1509 seinen Tübingern, es scheine ihm besser und nützlicher, „das wenig person und für ander glert und geschickt, die andern mogen lern, mit guten stipendia fursehung haben, dann vil personen, so nit also geschigt, zu underhalten“[459]). Im ganzen bekommen wir doch den Eindruck, daß gegenüber den auf Wahrung ihrer Autonomie bedachten Körperschaften die Regierungen die Sache des praktischen Bedürfnisses geführt und namentlich den mit der Freiheit verbundenen Ordnungswidrigkeiten zu steuern versucht haben. Dabei begegnet gelegentlich eine grundsätzliche Zurückweisung des von der Universität vertretenen Begriffs der Autonomie; Kurfürst Philipp verwahrt sich gegen die Auffassung, als sei die Universität Heidelberg kraft ihrer fürstlichen Privilegien „ein eigen regiment und gieng uns nit mere an“[460]).

Außer dieser Abhängigkeit der Korporationen waren manche ihrer Mitglieder noch durch besondere Beziehungen enger als die übrigen der Regierung verbunden. Für die Berufung der Lehrkräfte gab es keine einheitliche Praxis, da ja das System der Besoldung keineswegs durchgeführt war und auch bei den so dotierten Stellen der Gehalt aus sehr verschiedenen Quellen fließen konnte (2, 330 f. 337 ff.). Aber auch hier brachte es die späte Entstehungszeit der deutschen Universitäten mit sich, daß eine Regierung wohl geradezu von Anfang an sich Ernennungsrechte namentlich für die höheren Fakultäten vorbehielt[461]). Zuweilen wurde der Vorschlag der Fakultät eingeholt; zuweilen „erbat“ wohl der Landesherr die Wahl einer bestimmten, ihm genehmen Persönlichkeit in mehr oder weniger entschiedenem Ton; es kam aber auch vor, daß die Regierung einfach die Aufnahme eines Dozenten in die Fakultät befahl[462]). Dies gilt nicht nur von den landesfürstlichen, sondern ebenso und vielleicht noch mehr von den städtischen Hochschulen. Der Kölner Rat erteilte sogar 1481 der Stadt Löwen auf Befragen die freilich nicht wahrheitsgemäße Auskunft, „daß die Stadt jede Professur in der Theologie, in beiden Rechten und in der Medizin ohne Beeinträchtigung durch die Fakultäten vergebe“. Bei städtischen Berufungen wurde

nicht nur der Gehalt, sondern auch, außer bei sehr hervorragenden Gelehrten, eine oft kurz bemessene Kündigungsfrist festgesetzt. Aber auch auf die Besetzung der mit Pfründen dotierten, nicht eigentlich städtischen Professuren übte die Stadt durch ihre Provisoren, d. h. durch das mit sehr weitgehenden Befugnissen ausgestattete Kuratorium den entscheidenden Einfluß, keineswegs zum Vorteil des Lehrkörpers, der nicht selten als Versorgungsanstalt für die Verwandtschaft mächtiger Ratsglieder behandelt wurde[463]). In einer Klageschrift der Kölner Geistlichkeit, die sich in Sachen der Universitätspfründen an die Kurie wandte, heißt es geradezu, man spreche bereits von Pfründen der Stadt und die Universität drohe auf diesem Weg sich den ganzen Klerus einzuverleiben und damit unter die Gewalt der Laien, d. h. der Stadt zu bringen. Nicht immer freilich blieb in solchen Konflikten die Stadt Siegerin; als sie 1468 unter Mißachtung der Statuten einen Professor des kanonischen Rechts ernannte und mit Gewaltmitteln zu halten suchte, unterlag sie nach jahrelangem Kampf, aber doch nur durch das Eingreifen des Papstes. Bei der Neubesetzung der Stelle fiel die Wahl auf einen Bürgermeisterssohn. Immerhin war die Universität mit einer Energie aufgetreten, wie sie bei den deutschen Hochschulen jener Zeit nur ausnahmsweise begegnet; sie hatte sogar mit Einstellung der Vorlesungen und mit der Bitte an Papst und Kaiser um Verlegung gedroht. Wie bei diesem Streit, so machte sich später bei einem Zerwürfnis zwischen Stadt und Erzbischof der Zusammenhang der Universität mit der Kirche geltend; damals trugen selbst die städtischen Professoren bis auf einen aus Rücksicht auf den Erzbischof Bedenken, dem Rat ihr Rechtsgutachten zu gewähren, bis sie schließlich durch den Papst dazu genötigt wurden[464]).

Eben diese Verpflichtung von Universitätslehrern zur Beratung der fürstlichen oder städtischen Obrigkeit schuf wieder ein besonderes Abhängigkeitsverhältnis. Dies gilt natürlich vor allem für die „rechtsgelehrten Menschen", deren besondere Bedeutung für Regiment und gemeinen Nutzen den

Fürsten damals immer mehr einzuleuchten begann[465]). In Ingolstadt sollten ursprünglich sämtliche Professoren der theologischen und juristischen Fakultät zugleich die Würde eines herzoglichen Rats bekleiden, was man aber fallen ließ. In Heidelberg wie in Tübingen wurden die Juristen als Beisitzer des landesherrlichen Hofgerichts in Anspruch genommen. Wie lästig eine solche außerakademische Verwendung der Dozenten werden konnte, das ersehen wir aus den Vorstellungen Tübingens an Herzog Ulrich von Württemberg, wonach die Dienste der Professoren nicht nur für das Hofgericht und für Geschäfte des Fürsten selbst, sondern auch für Angelegenheiten seiner Lehenleute, Diener und Untertanen herangezogen wurden. In Köln war die Stelle eines rechtsgelehrten Rats der Stadt regelmäßig mit einer Professur vereinigt, und auch sonst wurden die Juristen zu Gesandtschaften und in sonstigen Geschäften der Stadt gebraucht; selbst die Bürger forderten gelegentlich die Hilfe der Professoren als ihr gutes Recht, und neben den Juristen wurden die Mediziner häufig von benachbarten Fürsten und Städten zu Rat gezogen oder geradezu auf Zeit entliehen[466]). Noch war der Charakter des Beamtentums keineswegs mit jeder Lehrstelle an einer Universität verbunden, aber es bestanden starke Ansätze zu einer dahin führenden Entwicklung. Auf der andern Seite haben die gelehrten Beisitzer im fürstlichen Rat und Hofgericht den Sieg des Beamtenelements über das landständische entscheiden helfen[467]).

Eine reinliche Scheidung der rechtlichen Wirkungskreise und Befugnisse lag freilich nicht in der Macht eines Zeitalters, in dem überall Neubildungen gegen die hemmende Kraft des Überlieferten sich durchzuringen strebten. Die Landeshoheit des ausgehenden Mittelalters war über ihren ursprünglichen Charakter eines „Konglomerats sehr verschiedenartig erworbener Rechte“[468]) noch nicht so weit hinausgewachsen, um mit voller Sicherheit und Regelmäßigkeit den vielen sich ihr aufdrängenden Aufgaben gerecht zu werden. Indem ihr Eingreifen in die Universitätsangelegenheiten ein ungleichartiges blieb und gelegentlich den

befehlenden Ton auch wieder durch Entschuldigungen zu mildern suchte[469]), konnte das Selbstbestimmungsrecht der Korporation sich lebendig erhalten und unter Umständen recht unbequem werden, wie dies z. B. während der inneren und äußeren Wirren in Österreich mehr als einmal eintrat. Da weigert sich die Wiener Universität, dem verstorbenen Landesherrn eine Leichenfeier zu halten oder dem lebenden den Huldigungseid zu leisten. Gegenüber der Gewaltherrschaft des siegreichen Ungarnkönigs Matthias war die letztere Weigerung gewiß vollkommen berechtigt, aber sie erfolgte auch einmal, als Kaiser Friedrich III. den Eid nicht etwa von allen, sondern nur von den besoldeten Mitgliedern des Lehrkörpers verlangte; man berief sich dabei ausdrücklich auf die Autonomie nach dem Muster von Paris und auf die bisher gewahrte neutrale Stellung bei Zerwürfnissen zwischen dem Landesherrn und den Ständen. Der Kaiser verzichtete wirklich, ohne diese Argumente anzuerkennen, auf die Huldigung und begnügte sich damit, seinen Groll über solche Unbotmäßigkeit durch Sperrung oder Schmälerung der für die Universität angewiesenen Gelder zum Ausdruck zu bringen. Aber die nämliche Universität Wien hatte sich in ruhigeren Zeiten dem nämlichen Friedrich III. gefügt, als er sie nötigte ihre Parteinahme für das Basler Konzil aufzugeben; selbst die Artistenfakultät, die am längsten gegen eine solche „Befleckung" ihres alten Ruhms gekämpft hatte, beugte sich unter Protest vor den königlichen Drohungen (2, 455 ff.). Es sind doch nur vereinzelte Fälle, in denen ohne den Hintergrund staatlicher Zerrüttung der Widerstand einer Hochschule gegen die Obrigkeit sich so scharf zuspitzt, wie bei jenem Kölner Streit zwischen Universität und Rat oder bei der Durchführung der fürstlichen Reformen in Leipzig. Hier kam es, obwohl „die Majestät des Herrn Fürsten"[470]) wiederholt persönlich vor den aufgebrachten Doktoren und Magistern erschien, zum förmlichen Konflikt. Man begnügte sich nicht damit, den vollen Besitz der Pariser Autonomie zu beanspruchen, die jede Einmischung des Königs oder Kanzlers ausschließe, sondern es fielen derbe Vorwürfe gegen den

Herzog selbst und einmal mußte er sogar ungegrüßt wieder scheiden. Aber er setzte doch die Annahme der Statuten schließlich durch, wenn auch unter gewissen Einschränkungen[471]). Es war von vornherein ein ungleicher Kampf, wenn wir die beiderseitigen Machtmittel und zugleich den Umstand ins Auge fassen, daß unter den berufenen Vertretern der Autonomie keineswegs volle Einmütigkeit herrschte. Später, im 16. Jahrhundert, klingt es nur noch wie ein Stoßseufzer, wenn etwa die Leipziger Theologenfakultät fürstliche Verbesserungsvorschläge mit der Warnung begleitet, daß es sehr gefährlich sei, in Kommunitäten Neuigkeiten einzuführen, und daß dieselben selten zu gutem Ende gereichten[472]). Ohne eigentlich Staatsanstalten zu sein, hatten gerade die Universitäten die Entwicklung zu staatlicher Zentralisation gefördert, indem sie ihren Gründern und Patronen recht oft Veranlassung gaben, sich mit ihrem Wohl und Wehe zu beschäftigen. Und wir besitzen manche Zeugnisse dafür, daß doch auch in den akademischen Kreisen das Bewußtsein der Reformbedürftigkeit lebendig war[473]).

So unerquicklich uns diese Blätter der deutschen Universitätsgeschichte anmuten mögen, so dürfen wir dabei doch eines nicht übersehen. Die stets wiederkehrenden Klagen über den Unfleiß und die Habgier der Dozenten berühren ein Übel, dessen Ursprung nicht ausschließlich in der menschlichen Schwäche der einzelnen, sondern auch in der höchst mangelhaften Dotation der Anstalten zu suchen ist. Einmal waren von vornherein die Bedürfnisse der Gesamtheit nicht genügend berücksichtigt worden, so daß bei außergewöhnlichen Anlässen, wie z. B. bei Gesandtschaften oder Prozessen die Mittel meistens von den Gliedern des Lehrkörpers aufgebracht werden mußten (2, 447 ff.). Dann aber ruhte auch die Erhaltung und Ausstattung der meisten Lehrstellen noch auf dem unsicheren Grund der Zuweisung kirchlicher Pfründen, wobei man sich vor allem auf den guten Willen der Kurie angewiesen sah (2, 454 A. 2). Daher erklärt sich jene Todesangst, in welche die Universität Heidelberg gelegentlich des Mainzer Bistumstreits geriet.

Obwohl ſie bei der Parteinahme ihres Landesherrn für den vom Papſt abgeſetzten Erzbiſchof Diether von Iſenburg keineswegs befragt worden war, konnte ſie doch nicht daran denken, durch Ausführung der päpſtlichen Befehle dem Pfalzgrafen offen Trotz zu bieten. Sie mußte ſich wohl oder übel zu einer möglichſt „keuſchen und für fromme Ohren nicht beleidigenden" Proteſtation gegen das päpſtliche Vorgehen entſchließen, entſchuldigte ſich aber in Rom mit einer beweglichen Schilderung ihrer Notlage, wie ihre Doktoren, meiſt alte Leute, von der einen Seite mit Sperrung der ſtaatlichen Einkünfte, von der andern mit Entziehung der Pfründen bedroht, an den Bettelſtab zu kommen fürchteten[474]). Wenn wir neben ſolchen Fährlichkeiten noch die Ungewißheit in Betracht ziehen, der z. B. das Schickſal der mit Kündigungsfriſt berufenen Lehrer unterlag, ſo wird der Eigennutz, womit nicht ſelten das Amt und die mit ihm zuſammenhängenden Erwerbsmöglichkeiten ausgebeutet wurden, weniger überraſchen. Das Fehlen oder die Unzulänglichkeit der Beſoldung und die Anſtellung auf Zeit hatten ja auch den an manchen italieniſchen Univerſitäten eingeriſſenen völlig geſchäftlichen Betrieb des Lehrberufs mit ſeinen häßlichen Erſcheinungen in erſter Linie verſchuldet (1, 208 ff.). Aus dieſen Mängeln der Dotierung und aus dem verwickelten korporativen Gefüge der Hochſchulen (2, 257 ff.) erwuchs eine Schwierigkeit der Finanzverwaltung, die nun wieder ſtaatliches Eingreifen nahelegte. In Heidelberg war die Univerſität verpflichtet, dem Kurfürſten jährlich Rechnung abzulegen und ſeine Zuſtimmung zur Verwendung der vorhandenen Überſchüſſe einzuholen[475]). Ganz abgeſehen davon, daß der Landesherr oder die Stadt wegen der von ihnen unterhaltenen Profeſſuren ein Intereſſe an dieſer Seite der Univerſitätsverwaltung hatten, war auch die obrigkeitliche Unterſtützung bei der Erwerbung und Behauptung der zahlreichen den Hochſchulen zugewieſenen Pfründen kaum zu entbehren. Die Stadt Köln hat, um ihrer Univerſität zum wirklichen Genuß ſolcher Pfründen zu verhelfen, eine Reihe von koſtſpieligen Prozeſſen geführt[476]). Sehr begreiflich, daß die Obrigkeiten zuweilen die Höhe nicht

nur der von ihnen, sondern auch der von der Universität zu bestreitenden Gehalte bestimmte[477]). An Unübersichtlichkeit und Unberechenbarkeit der Grundlagen krankte ja das Finanzwesen jener Zeit überhaupt, mit Ausnahme der städtischen Verwaltungen, die schon über eine ältere Tradition geldwirtschaftlicher Gewöhnung geboten[478]). Im reichen Köln vermochte die vorsorglich ausgestattete und gepflegte Universität gelegentlich sogar mit ihren Mitteln der Stadt zu Hilfe zu kommen[479]). Dagegen sehen wir die Freiburger Hochschule damals in dem kläglichen Zustand einer ungenügend fundierten Schöpfung, die nicht leben und nicht sterben konnte; im Jahr 1472 erklärte sie, nicht einmal Taglöhner könne sie bezahlen, geschweige denn einen neuen Professor, und noch 1487 beschloß man, quod universitas propter egestatem et paupertatem et credita non velit aliquem in collegiatum assumere[480]).

Immerhin ist in bezug auf Finanzverwaltung und Gerichtsbarkeit die korporative Selbständigkeit der Universitäten von staatlichen Eingriffen weniger betroffen worden als auf dem Gebiet ihres Lehrbetriebs und Verfassungslebens. Allerdings wurde auch die akademische Gerichtsbarkeit überall entweder unmittelbar durch die Obrigkeit oder wenigstens mit ihrer Zustimmung geregelt (2, 92. 99 f.). Dabei tritt die eigentümliche Doppelstellung der Universitäten besonders deutlich zutage. Sie waren weder kirchliche noch staatliche Anstalten im vollen Sinn des Wortes, sondern Korporationen, die in ihrer Entstehung und ihrem Dasein durch Staat und Kirche bedingt, bei beiden Mächten Schutz und Förderung suchten, aber zugleich kraft ihrer Natur das Streben nach Unabhängigkeit in sich trugen. Wohin aber im Widerstreit dieser Interessen schließlich der Sieg fallen werde, das kündigte sich schon damals an. Die Universitäten waren ja nicht wie die höfische Kultur in einem bewußten Gegensatz zur streng kirchlichen Weltanschauung emporgekommen, aber ihre Entwicklung wies trotzdem auf die Bahnen, die zur Verweltlichung der europäischen Kultur führen mußten. Auch die akademische Gerichtsbarkeit zeigt uns charakteristische Merkmale einer Loslösung von

der Alleinherrschaft der Kirche. Die Habita Kaiser Friedrichs I. hatte bekanntlich allen Scholaren die Wahl des Gerichtsstands vor ihrem Lehrer oder dem Bischof freigestellt, wobei diese bischöfliche Jurisdiktion ausdrücklich als eine vom Kaiser übertragene, also von der kirchlichen Gerichtshoheit zu unterscheidende bezeichnet wird. Eine grundsätzliche Sonderung der studierenden Kleriker und Laien ist hier nicht vorgesehen. An den meisten deutschen Hochschulen trat sie erst bei schweren Verbrechen ihrer Mitglieder in Kraft, die der Entscheidung durch das Korporationsgericht entzogen blieben (2, 94. 99). Dagegen hatte für Zivilsachen und leichtere Straffachen in der Regel der Rektor die Gerichtsbarkeit über alle Universitätsangehörigen; selbst Mißhandlung oder leichte Verwundung eines studierenden Klerikers sollte den Täter nicht vor das sonst zuständige geistliche Gericht führen (2, 101 f.). „Die geistliche Qualität," sagt Kaufmann, „war gewissermaßen untergegangen in der Scholarenqualität"[481]). In Rostock und Greifswald war man allerdings so vorsichtig, sich dieses Privileg durch päpstliche Bullen verbürgen zu lassen. Auch die allgemein beobachtete Vorschrift, daß der Rektor Kleriker sein müsse (2, 100), zielt dahin[482]). Denn tatsächlich zogen es die geistlichen Scholaren nicht selten vor, auch in den der akademischen Gerichtsbarkeit vorbehaltenen Fällen sich an die bischöfliche Jurisdiktion zu halten; die Einrichtung, daß die Universitäten selbst sich die Vorteile geistlichen Rechtsschutzes durch Aufstellung der meist (nicht immer) geistlichen Konservatoren ihrer Privilegien zu verschaffen suchten, bot außerdem noch einen besonderen Anlaß zu Eingriffen von dieser Seite her (2, 81. 104 f.). Es war den Universitäten natürlich sehr willkommen, schwer faßbare Gegner mit der Waffe der kirchlichen Strafmittel treffen zu können[483]). Aber die Kehrseite dieses Verhältnisses führte hie und da zu seiner Beseitigung oder Einschränkung, und zwar z. B. in Erfurt und Rostock auf Anregung der Stadt, also der weltlichen Obrigkeit (2, 105) und nicht unter Vermittlung der geistlichen Behörden.

Die Anschauungen über den eigentlichen Charakter der Universitäten gingen doch sehr auseinander. Der

Bischof von Worms als bestellter Richter über die Geistlichen an der Heidelberger Universität übertrug zuerst dieses Amt unbedenklich einem Laien und kurfürstlichen Beamten (2, 99. 103). Der kölnische Klerus sah in der Zuwendung von Pfründen an die Universität Säkularisation, Entfremdung geistlicher Güter und Unterjochung des geistlichen Standes zugunsten nicht kirchlicher Interessen. Dagegen pries Bischof Johann von Würzburg die sacra magistrorum, doctorum et scolarium collegia als hellstrahlende Leuchten am Sternenhimmel des katholischen Glaubens[484]). Und die Universitäten selbst suchten gelegentlich ihren geistlichen Charakter geltend zu machen, so Wien gegenüber der Zumutung dem Ungarnkönig zu schwören[485]) oder Heidelberg gegenüber der kurfürstlichen Berufung eines Laien für eine mit geistlichen Pfründen ausgestattete Professur. Aber der Papst hatte bereits vorher ausdrücklich erlaubt, eine derartige Stelle sogar einem Verheirateten zu übertragen, und die Kurie lehnte es ab, sich jene Auffassung der Universität anzueignen und der weltlichen Gewalt entgegenzutreten[486]) (2, 80 f.). Eine scharf formulierte und allgemein anerkannte Theorie hat sich hierüber ebensowenig gebildet wie bezüglich der Bedingungen für die rechtskräftige Gründung einer Hochschule. In der Praxis gab jedenfalls für die Entwicklung der Universitäten nicht ihr Verhältnis zur Kirche den Ausschlag, sondern ihre unmittelbare und täglich fühlbare Beziehung zu den fürstlichen oder städtischen Patronen.

Trotzdem galten der öffentlichen Meinung, wie sie vor allem in den städtischen Bevölkerungen sich kundgab, die Universitätsangehörigen als Pfaffen oder Halbpfaffen. Und selbst fürstliche Urkunden stellen ganz im Ton dieser volkstümlichen Anschauung den Magistern und Studenten die Laien gegenüber[487]). Weiß schon die frühere Geschichte der Pariser Universität von heftigen Kämpfen zwischen Scholaren und Bürgern zu erzählen, so waren solche Zusammenstöße auch in Deutschland während des 15. Jahrhunderts häufig genug, nicht ohne daß manchmal der wachsende Groll der Laien gegen den Klerus mit hereinspielte. Die standesmäßige Kleidung der Studenten, die etwas „Halb-

mönchisches" hatte (2, 83), die Tonsur, die viele von ihnen trugen, wurden zur Zielscheibe des Spotts, und aus den Neckereien entspannen sich blutige Raufhändel oder auch förmliche Straßenschlachten[488]). Als in Heidelberg 1406 ein solcher Studentenkrieg ausbrach, erging der Ruf, alle Tonsurträger, Geschorenen und Langmäntel müßten sterben[489]). Ein Bericht über die Leipziger Unruhen im Jahre 1461 betrachtet die dortige Verfolgung der Universitätsangehörigen gleichfalls als ein Symptom der allgemeinen Erbitterung gegen die hohe und niedere Geistlichkeit[490]). Ohne Zweifel gingen aber solche Reibungen im letzten Grund auf die herrschende soziale Gärung zurück, die sich allen Privilegien gegenüber immer drohender kundgab. Dabei war natürlich die Geistlichkeit als die mächtigste Inhaberin von Sonderrechten und Freiheiten ein Hauptgegenstand der Angriffe, aber die eximierte Stellung der Universitäten trug ja keineswegs einen rein geistlichen Charakter, und die oft mißbrauchte akademische Freiheit ihrer Angehörigen genügte auch allein, um z. B. den Neid und Zorn der Handwerker, zumal der Gesellen, herauszufordern[491]). Ein denkwürdiges Zeichen dieses sozialen Kriegszustandes bleibt immer die Tatsache, daß eine Anzahl von Schustern es wagen konnte, der Universität Leipzig in aller Form Fehde anzusagen.

Das Gefühl, daß auf den Universitäten eine neue gesellschaftliche Schicht mit neuen Ansprüchen sich zu bilden und geltend zu machen anfing, beunruhigte nicht nur die Leipziger Schuster oder die Heidelberger Hofjunker. Das altgewohnte tatsächliche Bildungsmonopol des Klerus mußte mehr und mehr zurücktreten, seit Kleriker und Laien als Magister und Scholaren zusammenlebten und die Söhne der alma mater auch beim Scheiden aus den Hörsälen das Bewußtsein einer korporativen und geistigen Eigenart mitnahmen, die sie von allen nicht akademisch Gebildeten unterschied. Kaufmann hat (2, 457 f.) mit Recht auf diese hochbedeutsame Wirkung der neuen Organisation des höheren Unterrichtswesens hingewiesen[492]) und namentlich an die Rolle der Juristen, und zwar nicht nur der fertig geschulten sondern auch der Halbgebildeten, bei der Rezeption des römischen Rechts erinnert.

Erst neuerdings ist uns durch eine von Haupt entdeckte radikale Reformschrift wieder ein Beleg dafür erbracht worden, wie unter dem Bann solchen juristischen Halbstudiums selbst ein Fanatiker des deutschen Nationalgefühls das römische Recht zugleich bekämpfen und doch als unentbehrliche Stütze seiner Umsturzträumereien gebrauchen konnte[493]). Wie die alten Universitäten keine wissenschaftlichen Aufnahmebedingungen kannten, so vereinigte ihre Studentenschaft nicht allein Kleriker und Laien, Einheimische und Fremde, sondern auch Angehörige der verschiedensten Stände, Fürstensöhne und Bauernkinder. Es gab allerdings ein altes Wort: semper ubi viguit scolastica sapiencia, viguit et milicia[494]). Aber trotz dieses angeblichen Zusammenhangs der Studien mit den Waffen stellte doch der Adel nicht das größte Kontingent zu den Scharen der Musenritter. Und schon bei der Gründung der Universitäten war mehr als einmal, so in dem schönen Stiftungsbrief Pius' II. für Basel, nachdrücklich hervorgehoben worden, wie das Studium der Wissenschaften den niedrig Geborenen zu adeln und emporzubringen vermöge. Bei der Eröffnungsfeier in Ingolstadt vergaß der humanistische Festredner nicht zu solchen erlauchten Emporkömmlingen die ungebildeten Adeligen in scharfen Gegensatz zu bringen[495]). Eine moralisierende Schrift des 15. Jahrhunderts weiß bereits von dem wohlgelehrten und sittsamen Studenten zu erzählen, der auf einem Grafenschloß durch seine feine Lebensart alle Herzen gewinnt und schließlich sogar die schöne junge Gräfin heimführt[496]). Wir sehen, welch kühnen Flug die Phantasie der akademischen Kreise sich gestattete. Aber schon im 13. Jahrhundert hatte an den italienischen Universitäten der juristische Doktortitel sozusagen den Charakter eines Adelsdiploms gewonnen (I, 197)[497]), und die neue Weltanschauung des Humanismus verkündete noch lauter als die kirchlichen Stimmen früherer Zeit, daß nur die eigene Trefflichkeit wahrhaft edel mache. Und die Pforten der Hochschule, die kein Bedenken trug, gelegentlich Knaben und sogar Analphabeten zu immatrikulieren[498]), standen in ganz anderer Weise als heutzutage jedem offen. Kein Wunder, daß

zumal in den ersten Zeiten die Zahl der pauperes, die Befreiung von Honorar genossen, eine sehr hohe war[499]); man sah sich genötigt, durch strengere Überwachung dem Mißbrauch dieser Vergünstigung zu steuern (2, 401 ff.). Aus den mittleren und niederen Schichten der Bevölkerung rekrutierte sich in ihrer großen Mehrheit die Schar der Hörer und Graduierten; aus ihnen erwuchs allmählich eine neue Geistesaristokratie, deren Bedeutung äußerlich zuerst in dem aufsteigenden Lebenslauf so manches Juristen, Mediziners und auch Artisten zum Vorschein kam[500]). Akademische Bildung und Tätigkeit boten nicht allein dem Unbemittelten die Möglichkeit reich zu werden[501]), sondern auch dem Ehrgeizigen die Aussicht auf Würde und Einfluß. Aus Schreibern und Studenten wurden der Welt Regenten, wie ein geflügeltes Wort besagt. Und diese soziale Verschiebung vollzog sich in der Regel dadurch, daß die Gebildeten ihre geistige Schulung dem Schirmherrn zur Verfügung stellten, ohne dessen mächtige Hand die privilegierte Stellung der Hochschulen sich nicht hätte behaupten können, dem Staat. Die neuen Burgen der Wissenschaft erhoben sich innerhalb der städtischen Mauern und hatten die vorhandene städtische Kultur zur unentbehrlichen Grundlage ihres Daseins. Aber scharf genug schieden sich die Mitglieder der Korporation, die zuweilen ein ausdrückliches Verbot des Handeltreibens in ihre Satzungen aufnahm, von ihrer bürgerlichen Nachbarschaft[502]). Während in verschiedenen deutschen Städten sich damals der Wunsch geregt hat, die Hochschule wieder los zu werden (2, 91), verwuchsen trotz jener Reibungen zwischen Autonomie und Landesherrlichkeit die Universitäten immer enger mit dem politischen Faktor, dem die nächste Zukunft gehörte. Schon den Zeitgenossen konnte es nicht verborgen bleiben, daß der keimende fürstliche Absolutismus an den Doktoren der Juristenfakultäten die wichtigsten Bundesgenossen besaß[503]). Uns Heutigen zeigt sich, was der Mitwelt nicht so deutlich werden konnte, daß, abgesehen von jenen willigen Helfern, auch die eifrigsten Träger und Fürsprecher der akademischen Selbstbestimmung wider ihren Willen an der Stärkung der fürstlichen Gewalt mitgearbeitet haben.

Nur eine Seite des reichen Inhalts, den Kaufmanns Werk uns darbietet, sollte hier näher beleuchtet werden. Wir dürfen auf Grund der vorliegenden Bände mit den günstigsten Erwartungen dem Abschluß entgegensehen, der bei einem der größten Abschnitte unserer nationalen Geschichte einsetzen wird, in jener Zeit, da es zum erstenmal einer von den deutschen Universitäten beschieden war, eine welthistorische Rolle zu spielen. Aber auch die Reformation und alle folgenden Wandlungen bis ins 19. Jahrhundert herein haben die Spuren der mittelalterlichen Herkunft an unsern Universitäten nicht ganz auszulöschen vermocht. Wie sie ohne Bruch mit der Vergangenheit zu nationalen Bildungsanstalten im höchsten Sinn des Wortes herangereift, wie sie mitleidend und mitschaffend in unsere neueste Geschichte verflochten sind, das zu schildern bleibt Kaufmanns letzte und schönste Aufgabe.

VIII.

Republik und Monarchie in der italienischen Literatur des 15. Jahrh.

(Historische Zeitschrift Band 81, 1898.)

Das Staatsleben und die Staatsauffassung des eigentlichen Mittelalters werden im letzten Grund von dem Gedanken beherrscht, daß dieses vergängliche Erdendasein nur Vorbereitung für eine im Jenseits liegende Zukunft sei. Daraus ergibt sich eine Abhängigkeit des Staats von der Kirche, die selbst durch die entschlossensten Vorkämpfer der weltlichen Gewalt nicht wegdisputiert oder gewaltsam aufgehoben werden konnte. Denn auch sie unterlagen dem Zwang der geistigen Gewöhnung, alles unter den religiösen Gesichtswinkel zu bringen, und suchten dem Staat zur Selbständigkeit zu verhelfen, indem sie ihn mittelbar oder unmittelbar ebenfalls auf göttlichen Ursprung zurückführten. Auf diesem Weg und mit solchen Mitteln war aber der Kirche das von ihr beanspruchte bessere Recht niemals ernstlich streitig zu machen. Der Staat mußte, um auf eigenen Füßen stehen zu lernen, entweder seiner theokratischen Attribute, die für ihn zugleich Fesseln waren, ganz entledigt oder wenigstens in den Stand gesetzt werden, sich ihrer kraft eigener Machtvollkommenheit und für seine eigenen Zwecke zu bedienen. Eine so gründliche Umwälzung hat sich natürlich nicht von heute auf morgen vollzogen; sie stellt sich uns vielmehr als eine allmähliche Verschiebung der Interessen dar, die sich vor allem unter dem

Einwirken wirtschaftlicher Veränderungen mehr und mehr dem Diesseits zuwandten. Was wir als Verweltlichung der Kirche bezeichnen, ist nur eine Seite dieses Prozesses, zu dessen wichtigsten Ergebnissen auch eine hier früher, dort später eintretende Emanzipation des Staats gehört. Nicht als ob das Band zwischen Kirche und Staat wirklich zerrissen worden wäre, aber die weltlichen Machthaber brachten doch in die großen Erschütterungen der Reformation und Gegenreformation Rüstzeug und Waffen mit, die ihren Vorfahren nicht zu Gebote gestanden hatten. Die Selbstherrlichkeit der ratio status, früher wohl gelegentlich geübt, wurde jetzt auch theoretisch gerechtfertigt und nirgends lauter und rücksichtsloser als in der ältesten Heimat unserer modernen Kultur, in Italien. Hier wagte man den Schritt bis zur förmlichen Entheiligung des Staats; die Politik wurde von jeder religiösen und moralischen Bevormundung losgesprochen und allein der vieldeutigen Norm der salus publica unterworfen.

Inwiefern auch die kirchliche Wissenschaft und die Kämpfe der konziliaren Bewegung an dieser Entwicklung mitgearbeitet haben, soll hier nicht näher berührt werden. Ich will nur an das bekannte Wort Campanella's erinnern: Ex Aristotelismo natus est Machiavellismus. Es liegt aber ebensowenig in meiner Absicht, das so oft und mehr als einmal von Meisterhand gezeichnete Bild Machiavellis und seiner Lehre noch einmal zu skizzieren. Ich möchte vielmehr auf gewisse Tatsachen und literarische Äußerungen aufmerksam machen, die in die Zeit vor dem Auftreten des großen Florentiners fallen und vielleicht geeignet sind, uns die Staatsauffassung der italienischen Renaissance näherzubringen. Denn die merkwürdige Tatsache, daß ein so hochentwickeltes und an eigenmächtigen Persönlichkeiten fast überreiches Volk sich ohne allzuviel Widerstand die Herrschaft eines durch und durch entsittlichten Absolutismus hat gefallen lassen, verdient immer wieder betrachtet zu werden. Es ist zugleich ein Kapitel aus der Herrschaft des Caesarismus, und zwar läßt sich die Analogie auf historische Vorgänge selten so überzeugend anwenden, wie bei einem Vergleich dieser italienischen Republiken und Tyrannien mit

wesensverwandten, keineswegs nur gleichnamigen Erscheinungen des antiken Staatslebens. Hier soll aber nur eine Seite eines so umfänglichen Kapitels zur Sprache kommen, das Hervortreten monarchistischer Stimmungen und Neigungen bei den Italienern, namentlich bei den Republikanern der Renaissance.

Denn allein in den städtischen Gemeinwesen Italiens hatte sich damals ein bewußter und von den Nachwirkungen des mittelalterlichen Staatsideals fast ganz befreiter Republikanismus herausgebildet. Wenn selbst in den Tyrannenstaaten trotz ihrer ghibellinischen Herkunft der Begriff des imperium auf die Gewalt der Kleinfürsten übertragen wurde, so fühlten sich vollends die guelfischen Stadtstaaten mehr und mehr als rechte Erben der altrömischen res publica und ihrer Unabhängigkeit[504]). Schon im 13. Jahrhundert sucht eine berühmte staatstheoretische Schrift den Nachweis zu erbringen, daß es eine für alle Völker geeignete Staatsform nicht gebe; die einen seien knechtischer Art und daher von Natur für die Monarchie bestimmt, die andern, „die männlichen Geistes und der Kühnheit ihres Herzens und der Sicherheit ihrer Intelligenz gewiß sind", von Natur republikanisch; der letztere Fall treffe bei der Mehrzahl der Italiener zu[505]). Es ist doch bezeichnend, daß auch die italienische Kunst des 13. und 14. Jahrhunderts sich wiederholt an einer Personifikation der Republik, des Comune, versucht hat. In Florenz, dem geistigen Mittelpunkt Italiens, taucht vorübergehend der Gedanke auf, durch eine republikanische Propaganda, durch einen Bund von Freistaaten der um sich greifenden Tyrannis Halt zu gebieten. Es erinnert an die ceinture de républiques, die Brissot 1792 für das befreite Frankreich forderte, wenn der Leiter der florentinischen Staatskanzlei 1374 schreibt: Dieser Stadt erscheint ihre Freiheit um so mehr gesichert, in je weiterem Umkreis sie von freien Völkern umgeben wird"[506]). Selbst ein mailändischer Hofdichter durfte damals infolge der politischen Konstellation der Republik den Zoll seiner Bewunderung darbringen: „Jeder deiner Söhne ist ein Erwecker der im Todesschlaf ruhenden Freiheit wie

Cato. Rom hat es nicht dir gleich getan; es hielt die Provinzen unterjocht, du aber entreißest alle der Knechtschaft"[507]). Der Schwung dieser Bewegung hielt nicht lange vor, aber Florenz blieb doch die vornehmste Heimstätte einer republikanischen Gesinnung, die in ihrem Haß gegen die Signoren und in ihrem berechtigten Stolz auf die Größe der Vaterstadt auch die alte Frage nach der besten Staatsform zugunsten der eigenen Verfassung zu beantworten wagte[508]). In ihr findet Lionardo Bruni jene vollendete Harmonie, die, abgesehen von ihrer Zweckmäßigkeit, zugleich dieselbe ästhetische Befriedigung hervorruft wie der Wohllaut des reinen musikalischen Einklangs. Er versteigt sich sogar zu der kühnen Behauptung, in Florenz allein sei die Majorität immer der bessere Teil gewesen[509]). Kein Wunder, daß ein Gemeinwesen, dessen Freiheitsliebe seit seiner Gründung durch das noch republikanische Rom sich lebendig erhalten haben sollte, endlich auch mit dem letzten Rest des mittelalterlichen Imperalismus aufräumte. Hier wurde das altrömische Kaisertum für eine Tyrannis, das moderne für eine sinnlose Karikatur des Altertums erklärt; Kommentatoren Dantes brandmarkten im schärfsten Widerspruch gegen die Staats- und Geschichtsphilosophie ihres Meisters Caesar als einen Verbrecher, eine wilde Bestie[510]). Und dies alles ist nicht etwa leeres Gedankenspiel, sondern aus der lebendigen Überzeugung herausgewachsen, daß Florenz und seine Bürger unbestritten den ersten Rang in der Welt zu beanspruchen hätten. Neben solchem Hochgefühl kommen die Zeugnisse republikanischer Gesinnung aus andern italienischen Städten nicht auf, zumal wenn sie, wie in Mailand, der Erbitterung über den Druck der Tyrannis und nicht der Liebe zu einer von den Vätern ererbten Freiheit entstammen[511]). Venedig aber war eine abgeschlossene Welt für sich; den kühlen Hochmut seines „auserwählten Volks"[512]) vergalten die Festlanditaliener meist mit herzlicher Abneigung.

In Wirklichkeit war freilich eine siegreiche Behauptung oder gar Ausbreitung des republikanischen Gedankens auch von den Florentinern des 15. Jahrhunderts nicht mehr

zu erwarten. Schon die Selbsterniedrigung, mit der die Republik damals um die Gunst der französischen Krone buhlte[513]), ist ein Zeichen der inneren Schwäche, aber nur eines von vielen. Denn neben jenen lobpreisenden Stimmen lassen uns bittere Klagen die Kehrseite des wirtschaftlichen Aufschwungs und des republikanischen Staatslebens erkennen, wie sie gerade in Florenz am grellsten zutage trat. Eine in Zersetzung begriffene Klassenherrschaft[514]), offenkundige Korruption der kämpfenden Faktionen, der Grundsatz herrschend, daß dem Sieger die Beute gehört, das Vertrauen in die Handhabung des Rechts tief erschüttert: das alles scheint eher eine kommende Revolution anzukündigen. Da überrascht nun eine bereits von Jakob Burckhardt betonte Erscheinung in der Geschichte der italienischen Renaissance. Es fehlt hier im Gegensatz zu der sozialen Gärung, die in Frankreich, England und Deutschland eine Folge von Erschütterungen verursacht hat, ein Massenradikalismus, eine große, nicht lokal begrenzte Bewegung der breiten Volksschichten[515]). Wir hören in Italien von allen erdenklichen Greueln des republikanischen Parteikampfs oder der siegreichen Tyrannis, auch von einzelnen Rebellionen und Verschwörungen, aber von keinem Schlagwort, das für die Unzufriedenen, Verfolgten und Bedrückten zum gemeinsamen Schlachtruf geworden wäre. Die staatliche Zersplitterung allein kann hierfür nicht die Erklärung liefern, denn sie bestand bis zu einem gewissen Grad auch in Deutschland, wo trotzdem am Ausgang des Mittelalters sich eine immer weiter greifende Revolutionsstimmung entwickelt hat. Aber in Deutschland, wie vorher in Frankreich und England, fand die Revolution ihren besten Nährboden in den agrarischen Verhältnissen, während in manchen Gebieten Italiens eine frühzeitige Bauernbefreiung diese Gefahr beschworen zu haben scheint. Und die Kraft der mächtig empordrängenden städtischen Demokratien zerrieb sich rasch in einer Ruhelosigkeit des politischen und sozialen Lebensprozesses, wie sie Dante in dem berühmten Bild von dem fortwährend seine Lage wechselnden Kranken unübertrefflich wiedergibt. Die große politische

Leidenschaft vernutzte sich und kam aus der Mode; auch jene mystischen Flammen, die im 13. und 14. Jahrhundert italienische Seelen durchglüht hatten, schienen in sich zusammenzusinken[516]).

Freilich, die Entdeckung des klassischen Altertums durch die Humanisten und das herrlichste Erzeugnis jener städtischen Kultur, die Kunst, brachte neue Gegenstände und Formen der Begeisterung. Aber diese Welt der Forschenden, Schaffenden und Genießenden war von Natur aristokratisch. Sie konnte und wollte nicht auf die Massen wirken gleich der elementaren Kraft politischer, religiöser, sozialer Bewegungen; sie kehrte sich vielmehr ab vom gemeinen Volk, dessen Leben und Sterben Petrarka einmal für ganz gleichgültig erklärt[517]), und sie trug keineswegs immer, aber doch nicht selten dazu bei, in den ihr angehörigen Menschen, die ihr ganzes Dasein über das Hergebrachte und Gewöhnliche hinausgehoben fühlten, auch die Teilnahme am Staat und seinem Schicksal abzuschwächen. Hier, im Reich der Musen und der Schönheit, schien sich ein Asyl für ruhebedürftige Geister zu öffnen, die, vom Parteigetriebe angewidert, „zu sich selbst zurückkehrten“[518]). Es war die neue Weltflucht eines Individualismus, der keineswegs gewillt war, abzudanken, wie das Mönchtum, sondern sich vor Abhängigkeit und Verkümmerung zu bewahren strebte. Man begreift, daß in humanistischen Kreisen die Streitfrage über den Vorzug des tätigen oder des beschaulichen Lebens immer wieder zur Verhandlung kam[519]), und daß uns gerade in Florenz nach dem Sieg der Demokratie bei manchen hervorragenden Menschen Stimmungen eines wahren Staatsüberdrusses begegnen. Wenn im Garten der Familie Gaddi die bekannte alte Inschrift prangte: Dolus malus abesto et iuris consultus, so war das keineswegs nur als harmloser Scherz gemeint. Denn die allgemein verbreitete Ansicht von der Parteilichkeit und dem Eigennutz der Gerichte bot eines der wirksamsten Motive zur Entfremdung vom Staat, und man sah wohl bereits in diesem Verfall der Rechtspflege ein charakteristisches Merkmal der Volksherrschaft[520]), womit die Unsicherheit und Gehässigkeit des

Parteiregiments nur zu sehr im Einklang zu stehen schien. Diesen uomini singolari, diesen echten Söhnen einer unternehmenden und scharf urteilenden Rasse mag es oft genug zur Askese geworden sein, eine Behutsamkeit des öffentlichen Auftretens zu üben, wie sie gegenüber der reizbaren demokratischen Mißgunst geboten war. Mancher zog es vor, sich lieber dem Staat ganz zu versagen, wie der offenherzige Humanist Niccoli, der die ihm angetragenen Ämter als „Mahl für Geier" ablehnte[521]). Und den gleichen Abscheu vor der Teilnahme an den Staatsgeschäften atmen jene heftigen Auslassungen, die in einem Traktat des Leon Battista Alberti, dem vornehmsten Träger des Dialogs, in den Mund gelegt sind. Er kann gar nicht genug Worte finden, um die Teilhaber an der Regierung, die „Staatsmenschen", als Räuber, Schurken und Narren zu brandmarken und ihrer „Bestialität" und eingebildeten Ehre den anständigen und vernünftigen Mann gegenüberzustellen, der der Politik fernbleibt und für sich und die Seinen sorgt. Es fehlt freilich nicht an einer Entgegnung, worin im Interesse des Vaterlands und des eigenen Ruhms gerade dem tüchtigen Mann die politische Betätigung zur Pflicht gemacht wird, aber der erfahrene alte Warner läßt sich seine quietistische Lebensweisheit nicht ausreden und kommt bei der Erörterung des Lebens auf der Villa noch einmal darauf zurück. In den Städten, meint er, sind die Werkstätten jener großartigen Träume vom Staat, Regiment und Ruhm; auf der Villa finden wir Ruhe, Seelenfrieden, Freiheit des Lebens und gute Gesundheit[522]).

Wir müssen bedenken, daß das reiche und hochbegabte Geschlecht der Alberti gleich so vielen andern das Brot der Verbannung gegessen hatte. Hier konnte sich zuerst ein Kosmopolitismus entwickeln, der dann später von manchen Humanisten und Künstlern nicht als Notbehelf, sondern als Vorrecht des Genius in Anspruch genommen und verherrlicht worden ist[523]). Auch Leon Battista Alberti kommt hierauf zu sprechen. „Man sagt: Liebe dein Vaterland, liebe die Deinen! Aber man sagt auch, das Vaterland des Menschen sei die ganze Welt, und der Weise, der sich jeden

Ort zur Heimat machen könne, entfliehe nicht seinem Vaterland, sondern erwerbe sich nur ein anderes." Unerläßlich für diese Autarkie des Philosophen ist freilich eine Bedingung: er muß alle die Orte, Verhältnisse und Personen meiden, die ihm Störung und Unruhe verursachen könnten. Daraus ergibt sich vor allem die gute Lehre: „Unter der Menge mußt du nicht stehen oder gehen, sonst wirst du gestoßen"[524]). Ein Schritt weiter führt uns zu jener offenen Verneinung des Patriotismus, die Lorenzo Valla in seinem Dialog von der Lust dem Jünger Epikurs in den Mund legt; hier wird der freiwillige Tod für das Vaterland als reine Torheit hingestellt und der frivole Satz ausgesprochen: maius bonum est mea vita quam universorum[525]).

Solche Stimmungen, mochten sie humanistischem Selbstgefühl oder bitteren Erfahrungen des politischen Lebens entstammen, enthielten bewußt oder unbewußt eine gewisse Rechtfertigung jener viel gescholtenen Staatsform, die das Bedürfnis nach Ruhe und Ordnung auf Kosten der unbequemen Freiheit befriedigte. Von jeher hatten ja italienische Fürstensitze den vertriebenen und verfolgten Söhnen der Republik Gastrecht gewährt, und Petrarkas Beispiel zeigte, wie man auch ohne äußere Nötigung zugleich für den antiken Freistaat schwärmen und sich in der schwülen Luft eines Tyrannenhofs behaglich fühlen konnte. Ein Zug der Wahlverwandtschaft führte die neue Geistesaristokratie und die auf der Bedeutung der Persönlichkeit ruhende Tyrannis zusammen[526]), und man begegnete sich leicht in gemeinsamer Verachtung der in den Republiken schaltenden „Schuster und Schneider" und des von schlauen Egoisten geköderten großen Haufens[527]). Selbst ein charakterfester Republikaner wie Boccaccio, der die Verbindung seines verehrten Meisters Petrarka mit den Visconti so unumwunden verurteilte, fühlte sich innerlich abgestoßen von dem „Schmutz" des florentinischen Parteiregiments. Und einem Tyrannenhasser wie Salutati entschlüpfte doch gelegentlich das Wort, jeder, auch der kleinste Freistaat sei ein vielköpfiges Ungeheuer[528]). Während die Vorstellung von einem fort-

schreitenden Verfall der Bürgertugend längst für viele städtische Politiker und Moralisten zum Glaubenssatz geworden war[529]), konnte sich mancher grundsätzliche Gegner der Fürstenherrschaft der Bewunderung nicht erwehren, die ihm der eine oder andere der zeitgenössischen Miniaturcaesaren abnötigte. In diesen ausgesprochenen Individualisten war das Wort lebendig, das Machiavelli seiner Idealfigur eines Tyrannen in den Mund legt: „Gott ist ein Liebhaber der starken Menschen, denn wir sehen, daß er stets die Ohnmächtigen durch die Mächtigen züchtigt"[530]).

Die politischen Umgestaltungen und Machtverschiebungen des 15. Jahrhunderts waren nicht dazu angetan, den Glauben an die eigene Zukunft in den Republiken zu beleben. Alles schien vielmehr der Monarchie entgegenzudrängen, freilich nicht der gesicherten und durch die Zeit geheiligten Herrschaft eines alten Geschlechts, sondern der Eroberung und Behauptung der Gewalt durch den Klügsten und Stärksten.

Jene Stimmen freilich, die in Giovanni Galeazzo Visconti den künftigen Herrscher Italiens begrüßten, kamen alle von Leuten in mailändischem Sold; in diesem Kreis entstanden auch Loschi's Invektive gegen Florenz und die Tendenzschrift eines Ungenannten, in der die Republik Genua dem Herzog von Mailand ihre Unterwerfung anträgt[531]). In der literarischen Fehde zwischen Mailand und Florenz tritt wiederholt das Gefühl zutage, daß es sich um einen Kampf auf Leben und Tod handelt. Eine von den florentinischen Verteidigungsschriften, die des Cino di Rinuccini, atmet noch die alte Zuversicht auf den endlichen Sieg seiner Republik, die den verhärteten Sklavensinn der Lombarden brechen und ganz Italien unter dem Zeichen der Freiheit vereinigen wird. Dagegen erscheint in einer Schrift des greisen Salutati Florenz als letztes Bollwerk der republikanischen Sache, schwer bedroht von dem siegreichen Ansturm der Tyrannis, dem eine Stadt nach der andern erlegen ist; der Fall von Florenz wäre gleichbedeutend mit der Verknechtung ganz Italiens; lieber soll die Erde sich auftun oder eine neue Sündflut hereinbrechen,

als ein solcher Greuel geschehen[532]). Das ist die Sprache eines Fürchtenden, nicht eines Hoffenden.

Und hier war auch keine Lebenslust mehr für jene in altertümlichem Gewand auftretenden Phantasiebilder einer politischen und sozialen Erlösung, wie sie damals nördlich der Alpen in der volkstümlichen Literatur umgingen. Dort eine apokalyptisch gefärbte Hoffnung auf das Kommen eines wunderbaren kaiserlichen Messias oder auf die unverdorbene und rettende Kraft des niederen Volks, vor allem des Bauern; hier in Italien von einer Idealisierung des kleinen Mannes keine Spur[533]), Prophetie und Kaisersage des Mittelalters fast ganz überwunden und zurückgedrängt durch den Rationalismus einer neuen Kultur, die gelernt hatte, die irdischen Dinge ohne das Medium religiöser Voraussetzungen zu betrachten. Daher der vergängliche Widerhall, den die Stimme eines Savonarola hervorzurufen vermochte, als sie noch einmal die Vergangenheit heraufbeschwor. Eine solche enthusiastische Selbstentwaffnung, wie sie die höheren Stände in Frankreich vor der Revolution unter dem überwältigenden Eindruck des Rousseauschen Evangeliums vollzogen haben, war bei diesen italienischen Utilitariern völlig ausgeschlossen.

Denn wir dürfen nicht vergessen, welchen eigentümlichen Einfluß hier neben und vor den Lehren des Humanismus die Gewöhnung an städtische, bürgerliche, geldwirtschaftliche Formen des Daseins geübt hatte. Eine Generation, der es natürlich geworden war, sich die Ausgaben für das Heer als ein kostspieliges, aber schließlich vorteilhaftes Geschäft zurechtzulegen oder gar die göttliche Weltregierung mit der umsichtigen Organisation eines großen Handlungshauses zu vergleichen[534]), trat mit ihrem Geist merkantiler Berechnung auch an die höchsten politischen Fragen heran. Jener demokratisch-kaufmännische Zug des Mißtrauens und der Ordnung, den man in der florentinischen Verwaltung hat finden wollen[535]), eignet keineswegs nur den Demokratien oder den republikanischen Staatswesen der Renaissance. Wie der italienische Heerführer, der Condottiere, als großer Unternehmer den Krieg in ein Geschäft verwandelte,

mit der feinen Witterung eines modernen Börsenmanns die Partei wechselte oder wohl gar den Preis für einen zu erwartenden Sieg vorher ausmachte, so mußte wohl oder übel auch der italienische Fürst in seinen Finanzen den wahren Lebensnerv seines Staats erkennen und pflegen[536]). Dieser Geist des Rechnens, der Voraussicht und Überwachung, der sich in dem zentralisierten fürstlichen Staat noch vollkommener zur Geltung bringen konnte als unter dem Druck und Gegendruck republikanischer Parteiung, ließ eben das wohlgeordnete Gemeinwesen als ein Kunstwerk erscheinen und bewundern[537]) und die Meinung aufkommen, daß der Staatskünstler durch sinnreiche Vorkehrungen vor allem die störenden Eingriffe menschlicher Leidenschaft und Schwäche, vielleicht sogar bis zu einem gewissen Grade die unberechenbare, von dem blinden Schicksal, der Fortuna, drohende Gefahr beschwören könne[538]). Ein solches Raffinement des Wahlverfahrens, wie es in Florenz und namentlich in Venedig ausgeklügelt worden ist, liefert hierfür das schlagendste Beispiel, und das System eines Gleichgewichts der italienischen Mächte schien eine Zeitlang für die ganze Halbinsel den dauernden Segen einer in den Händen der Techniker ruhenden politischen Kunst verbürgen zu sollen.

Es mag seltsam erscheinen, daß die Verbindung von scharfer Beobachtung der Wirklichkeit und unermüdlicher Lust am Konstruieren, wie sie uns in der Tätigkeit der italienischen Politiker entgegentritt, in der Literatur so wenig Spuren zurückgelassen hat, ehe Machiavelli die Geheimnisse der Kunst der Welt zu enthüllen wagte. Noch seltsamer ist vielleicht die Tatsache, daß die Humanisten, die ja eben die staatstheoretischen Schriften des Platon und Aristoteles im Original und in Übersetzung zugänglich machten, sich nicht zu einer ernsthafteren Beschäftigung mit diesem Vermächtnis des Altertums getrieben fühlten. Platons Idealstaat war doch selbst dem Mittelalter nicht ganz unbekannt gewesen, aber trotzdem begnügten sich seine schwärmerischen Verehrer im 15. Jahrhundert, vor den politischen Phantasien des Meisters, die Ficino als ein himmlisches Jerusalem auf Erden bezeichnet, ihre bewun-

dernde Verbeugung zu machen, ohne hier die vom Altertum vorgezeichnete Bahn zu verfolgen[539]). Die eigenen Leistungen, die der Humanismus auf dem Gebiet der Staatstheorie aufzuweisen hat, gehören zweifellos zu den schwächsten Seiten dieser neuklassischen Literatur; sie halten sich entweder auf den ausgetretenen Wegen der sonst so überlegen abgefertigten kirchlichen Wissenschaft oder verfallen mit ihren zusammengetragenen Entlehnungen aus der antiken Moralphilosophie der reinen Nichtigkeit der Phrase. Man könnte angesichts dieser reichlichen Ergüsse über Pflicht und Tugend zu der irrigen Annahme verführt werden, daß die Humanisten von dem politischen Getriebe ihrer nächsten Umgebung nichts gesehen oder gehört hätten. Und doch standen die meisten von ihnen entweder im persönlichen Verkehr mit den Machthabern oder geradezu im Staatsdienst, als Sekretäre, Kanzler, Diplomaten. Aber auch bei so welterfahrenen Virtuosen der Beobachtung und Schilderung wie bei Poggio oder Enea Silvio ist von dieser Fähigkeit nichts mehr zu spüren, sobald sie es unternehmen, politische Dinge theoretisch zu behandeln[540]). Kaum daß Enea Silvio einmal den Satz hinwirft, keine Regierung könne ohne Ungerechtigkeit durchkommen, worauf ihm der Angeredete, Valla, sofort entgegenhält, das sei eben die bekannte Staatsmaxime gewissenloser Fürsten[541]).

Es ist bezeichnend, daß wir eigentlich nur bei dem Diener eines solchen Fürsten, bei Pontano, eine erfrischende Berücksichtigung der Wirklichkeit antreffen, die seine politischen Traktate trotz ihrer systematischen Schwächen über das Niveau humanistischer Gewöhnlichkeit hinaushebt[542]). Der langjährige Minister des aragonesischen Königshauses räumt neben den endlosen Beispielen und Anführungen aus der antiken Geschichte und Literatur auch den eigenen Lebenserinnerungen einen bedeutsamen Platz ein, und wir fühlen uns hier und da bereits in die Atmosphäre Machiavellis versetzt, so wenn er dem Fürsten Pflege der Gerechtigkeit und Frömmigkeit wegen der öffentlichen Meinung empfiehlt, oder wenn er es auszusprechen wagt, daß in schwierigen Lagen die honestas hinter der utilitas publica zurückstehen

müsse, und daß man z. B. vor einer Lüge zum Besten des Staats nicht zurückschrecken dürfe[543]). Pontano zeichnet nicht nur den Herrscher sondern namentlich auch den Beamten seiner Zeit nach dem Leben, mit vielen feinen Zügen. Noch werden die äußersten Folgerungen vermieden; wir finden hier kein Lob der politisch vorteilhaften Grausamkeit, keine Ermahnung, dem Staatsinteresse selbst das eigene Seelenheil zu opfern[544]). Aber die fast völlige Abwesenheit religiöser oder wenigstens kirchlicher Gesichtspunkte gibt doch jener vorsichtigen Verherrlichung der utilitas bei Pontano erst den rechten Hintergrund. Nicht als ob eine solche Abkehr vom Supranaturalismus des Mittelalters ihm allein eigen wäre; sie begegnet uns auch bei humanistischen Theoretikern, die ihre Weisheit lieber aus dem Altertum schöpften als aus dem Leben der Gegenwart. Antike Überlieferung gab ihnen die Gewißheit, daß der Staat, der die Bestialität des Naturzustandes ablöste, von den Menschen ihres Nutzens wegen „erfunden" worden sei, freilich kraft eines natürlichen Triebs zur Gemeinschaft[545]). Und wie bei der Entstehung des Staats fehlt auch bei der Erörterung seines Zwecks oder seiner Zwecke der Blick nach oben. Die iustitia erscheint trotz aller Beteuerungen nicht mehr als das höchste Ziel; es tritt vielmehr die allgemeine Wohlfahrt beherrschend in den Vordergrund und neben ihr erscheint gelegentlich der Ruhm als ebenbürtig, „der sich auf das Ewige richtet, gleichwie die Seele unsterblich ist"[546]). Es ist rationalistische Luft, die uns anweht; in ihr vermochte der Geist eines Machiavelli zu atmen und sich frei zu bewegen. Aber schon Pontano wird von dem Bewußtsein getragen, etwas durchaus Neues zu bieten, wenn er die bisher unterschätzte obedientia als wichtigste Grundlage jeder menschlichen Ordnung aufzuweisen sucht. Alleinige Norm bei diesem Unternehmen ist ihm die Vernunft, denn, bemerkt er, „was man von den Engeln und Dämonen vorbringt, das zu betrachten überlasse ich den Theologen"[547]).

Der Rationalismus des Altertums hatte sich nicht mit der Erkenntnis der staatlichen Wirklichkeit zufrieden gegeben, sondern auch die Konstruktion eines idealen Gemeinwesens

gefordert und versucht. Trotz gewisser Analogien der Zustände und der Denkart lag der italienischen Renaissance eine sozialistische und kommunistische Geistesrichtung, wie sie in den Weltverbesserungsplänen der griechischen Philosophie zum Ausdruck kommt, vollkommen fern; einem humanistisch gebildeten Nordländer, Thomas Morus, blieb es vorbehalten, den folgenreichen Schritt zur Utopie zu tun. Und dennoch stoßen wir bei den italienischen Schriftstellern des 15. Jahrhunderts auf eine Erscheinung, die uns an jene ferne Zeit erinnert, da in Hellas der herrschenden republikanischen Gestaltung und Auffassung des Staats eine literarische Strömung zugunsten der Monarchie entgegenzuwirken begann. Wie damals geborene Republikaner, ein Xenophon, ein Isokrates, die verpönte Alleinherrschaft zu verherrlichen wagen und nicht nur bei Aristoteles, sondern sogar bei Platon eine sympathische Betrachtung der monarchischen Staatsform unverkennbar hervortritt[548]), so sehen wir manche von den besten Söhnen der niedergehenden italienischen Freistaaten ihr Interesse der Monarchie und dem Herrscher, wie er sein soll, zuwenden. Alberti, dessen Ansehen bei verschiedenen Fürsten sein Biograph besonders hervorhebt, schreibt einmal an den Markgrafen von Ferrara, er habe begriffen, welche Lust es sei, in einem Staat zu leben, in dem man Ruhe und Seelenfrieden genießen und einem Vater des Vaterlands und Wächter der Gesetze gehorchen könne[549]). Das war es eben, was einem politisch ermüdeten und von geistigen Interessen erfüllten Geschlecht als sehnlicher Wunsch vorschwebte, eine Ruhe und Sammlung, die nicht jeden Augenblick vom Lärm der Öffentlichkeit und vom Gewoge des Parteihaders bedroht wurde. In einem demokratischen Freistaat fiel es doch manchmal schwer, sich nach Albertis Rat vor den Torheiten der Menge hinter die Bücher zurückzuziehen[550]). Wohl erhoben sich einzelne Stimmen, die den höchsten Aufschwung des Geisteslebens im Altertum und in der Neuzeit mit dem Segen einer republikanischen Verfassung in Beziehung setzten[551]). Und immer wieder wurde gerade unter dem Einfluß humanistischer Anschauungen der Tyran-

nenmord als eine Wiedergeburt antiken Hochsinns gefeiert. Aber jener große Gedanke der allgemeinen Wehrpflicht, den nachmals Machiavelli als ein kostbares Erbe des Altertums aufgenommen hat, den die ruhmreiche Geschichte der italienischen Kommunen selbst so vernehmlich aussprach, er war fast ganz verloren gegangen. Einer der radikalsten Politiker des 15. Jahrhunderts, Stefano Porcaro, erörtert in einer Rede vor der Florentiner Signoria ganz akademisch die Frage, ob es vorteilhafter für eine Republik sei, ihre Kämpfe mit dem Aufgebot der eigenen Bürger oder mit dem eigenen Geld, d. h. mit gemieteten Truppen auszufechten, und entscheidet sich für den letzteren Ausweg, der ihm „nützlicher und sicherer" erscheint[552]). Man hatte vergessen, daß die Entwaffnung des Volks eine der ersten Maßregeln der siegreichen Tyrannis zu sein pflegte, daß ein florentinischer Geschichtschreiber einst vermerkt hatte, wie bei dieser Gelegenheit der Tyrann erkennen konnte, „daß die Menschen aus lauter Feigheit schlechter als das Vieh geworden seien"[553]). Freilich, Männer wie Alberti oder Ficino denken nicht daran, wenn sie vom vollkommenen Fürsten sprechen, die Gewaltherrschaft rechtfertigen zu wollen; ebensowenig der Sienese Patrizzi, der kurz nacheinander erst die Republik dann die Monarchie als die beste Staatsform verherrlicht hat. Der Fürst wird wohl ausdrücklich als Diener des Gemeinwesens bezeichnet, der den Bürgern Freiheit und Ruhe zu gewährleisten und sie zur Glückseligkeit zu führen hat[554]). Das Königtum gilt für einen natürlichen Feind der gesetzwidrigen Tyrannis; sollte, so meint Pontano, der seltene Fall eintreten, daß ein König selbst zum Tyrannen wird, so ist das immer noch weniger gefährlich als das gemeinschädliche Hausen eines Emporkömmlings. Aber diese Scheidung war im damaligen Italien schwer aufrechtzuerhalten, und man gewöhnte sich daran, auch den Gewaltherrscher, wenn er nur bedeutende Eigenschaften besaß, mit milderen Augen anzusehen. So hat der im Dienste der Republik Lucca stehende Jurist Tegrimo die Geschichte ihres ehemaligen Zwingherrn, des Castruccio Castracane, mit sichtlicher Vorliebe für die kraft-

volle Persönlichkeit verfaßt. In den Lobsprüchen, die ihm ein Brief aus Pisa deswegen zollt[555]), heißt es geradezu, unter Berufung auf so hervorragende Männer wie Phalaris, Dion, Dionysios und vor allem Caesar, man dürfe über dem Vorwurf der Tyrannis nicht die historische Größe totschweigen. Und wenn Machiavelli sich später darin gefiel, die Gestalt dieses Castruccio zu einer Idealfigur umzudichten, so finden wir schon lange vorher sogar Ansätze zum Staatsroman, die freilich im Gegensatz zur Utopie das Bestehende und zwar das lebendige Dasein eines Tyrannenstaats zu idealisieren suchen.

Diese Ansätze stecken in dem wunderlichen Traktat über die Baukunst, den der Florentiner Antonio Averlino, genannt Filarete, als ein literarisches Denkmal seiner Kunsttheorie und Architektenpraxis hinterlassen hat[556]). Der Verfasser ist als Künstler trotz mancher bedeutenden Leistung doch wohl zweiten und als Denker gar keinen Ranges. Aber er besaß den spirito bizzarro fiorentino und in seinem Kopf häuften sich die Eindrücke einer reichen Lebenserfahrung und humanistischen Halbbildung derart, daß er ihnen Luft zu schaffen beschloß und in einem halb pedantischen, halb phantastischen Kunstroman so ziemlich alles unterbrachte, was er gesehen, gehört, gelesen und gedacht hatte. Auf ihn paßt vollkommen jenes Wort Treitschkes, daß „der Geist der Zeit sich in dilettantischen Schriftwerken meist am getreuesten wiederspiegelt“[557]). Nun hat Filarete in dem Traktat neben vielem andern auch einen Inbegriff seiner politischen Weisheit niedergelegt, die uns deshalb ein gewisses Interesse abgewinnen kann, weil sie sein Ideal, die italienische Fürstenherrschaft, vor allem als Verkörperung staatlicher Wohlfahrtspflege darstellt.

Schon die Tatsache, daß dieser Architekt des 15. Jahrhunderts bei der Konstruktion einer Idealstadt veranlaßt wird, sich auch mit den politischen und gesellschaftlichen Zuständen ihrer Bewohner zu beschäftigen, ist nicht ohne Bedeutsamkeit. Sie erinnert uns an den genialen Baumeister Hippodamos von Milet, der in der Blütezeit hellenischer Kultur zuerst einen künstlerisch planmäßigen Aufbau ganzer

Städte in Angriff nahm und zugleich als Staatsphilosoph auftrat[558]). Freilich steht Filarete tief unter einem so erlauchten und, wie es scheint, ihm unbekannten Vorgänger. Aber wie bei Hippodamos der Drang nach schematischer Ordnung und ästhetischer Befriedigung sich nicht bei den Aufgaben seiner Kunst Genüge tut, sondern zum Entwurf einer ebensowohl berechneten und regelmäßigen staatlichen Organisation fortschreitet, so führt auch die hochentwickelte Kultur der Renaissance zu einem erneuten Bewußtsein des zwischen Staat und Architektur bestehenden Zusammenhangs[559]). Jene stolze „Baugesinnung", die Jakob Burckhardt den damaligen Italienern, und zwar nicht nur einzelnen sondern auch ganzen Gemeinwesen nachrühmt, steigerte sich manchmal bis zur Leidenschaft, bis zu einer den Wettkampf mit der Antike aufnehmenden Bauverwegenheit[560]). Und die Lehre des Altertums, daß der Herrscher durch großartige Bauten seine Macht und Unangreifbarkeit dem Volk vor Augen stellen müsse, war vor allem für den jeder sittlichen Stütze ermangelnden Tyrannenstaat kein leeres Wort sondern ein Gebot der Notwendigkeit. Die Tyrannen waren aus guten Gründen , wie es einmal von den Visconti heißt, maximi muratores[561]), und ihre Baumeister hatten keineswegs nur für dauernden Nachruhm zu sorgen. Überdies war ja der Architekt der Renaissance meist auch Ingenieur im weitesten Sinn und damit, wie Alberti ausführt, die Seele der Verteidigung und der vornehmste Bürge des Siegs. So mußte der Fürstenhof immer mehr zur rechten Heimstätte dieser mit der Politik verwachsenen Kunst werden; hier konnte man am sichersten sein, große Aufgaben und leicht flüssige Mittel zu finden[562]).

Aber Alberti sieht nicht nur in dem Architekten einen unentbehrlichen Mitbegründer der „Beständigkeit, Würde und Schönheit eines Staatswesens"; er läßt einmal das geordnete Zusammenleben der Menschen überhaupt aus dem Zwang des Zusammenlebens unter Dach und Mauern hervorgehen[563]). Damit berühren wir die schwierige und unabweisbare Frage, inwiefern in dem wechselnden Verhältnis der zweckmäßigen und der ästhetischen Momente das

Bauwesen den Charakter eines Volks, eines Staats, einer ganzen Kulturperiode zum Ausdruck bringt. Nissen hat seinerzeit die innigen Beziehungen zwischen dem römischen Staatsrecht und der Limitation in helles Licht gesetzt und vor- und zurückblickend auf die ursprüngliche Bedingtheit menschlicher Siedelung, Organisation und Weltanschauung durch die Naturformen hingewiesen[564]). Allmählich strebt aber die Kultur sich freier zu machen und die Natur zu meistern. Denkmäler dieser Entwicklung sind die menschlichen Wohnsitze in ihrer wechselvollen äußeren Erscheinung. Wie im alten Hellas die Stadt aus der schützenden Burg erwachsen, dann, den Forderungen des Verkehrs folgend, von der Höhe ins Tal gewandert und endlich zum einheitlichen Kunstwerk der hellenistischen Periode ausgestaltet worden ist[565]), so treten uns noch heute in unseren Stadtbildern die großen Wandlungen vor Augen, die von der mittelalterlichen Unregelmäßigkeit zur modernen planmäßigen Anlage geführt haben. Wir wissen ja, daß auch dem Mittelalter die Neigung zum Schematischen keineswegs verloren gegangen war; seine Stadtgewächse mit ihrem Gewinkel krummer Gassen und ihren malerischen Zufälligkeiten sind vielmehr Erzeugnisse des übermächtigen Bedürfnisses, nicht bewußter Absicht[566]). Wo sich die Möglichkeit bot, ist auch damals geradlinig und regelmäßig gebaut worden[567]). Sobald aber veränderte Bedingungen des wirtschaftlichen, sozialen und staatlichen Daseins diese Möglichkeit verallgemeinern, tritt überall, zuerst in Italien[568]), jener antike Zug zur Befreiung des eingeengten Verkehrs und zur wohlgeordneten Einheit wieder in sein Recht.

Die Zusammengehörigkeit dieses architektonischen Typus und der gleichzeitigen Umformung des Staats in eine zweckmäßig arbeitende und einheitlich geleitete Organisation läßt sich nicht von der Hand weisen. Schon Aristoteles findet, daß die Bergstadt der Monarchie oder Oligarchie, die Anlage in der Ebene der Demokratie entspricht[569]). So hat auch der moderne Absolutismus sein Wesen nicht nur durch Institutionen, sondern auch mit Richtmaß und Kelle zu verewigen gesucht. Seine Stadtschöpfungen reden in

ihrer vorschriftsmäßigen Uniformierung und erbarmungslosen Nüchternheit eine vernehmliche Sprache; die Häuser und Straßen müssen ebensogut Order parieren wie die Regimenter und Bureaus[570]). Und doch reichen die Wurzeln dieser Erscheinung in die schönheitselige Welt der Renaissance zurück. Sie ist eben die Wiege des modernen Utilitarismus wie der modernen Kunst. Der alte italienische Absolutismus förderte zugleich die Schönheit und Gesundheit seiner Städte und die Sicherheit der Staatsgewalt, indem er gerade Straßen durchbrach und den Erkern und Vorbauten den Krieg erklärte. Er pflanzte sogar das Wahrzeichen aller Ordnung und Regel, die schnurgerade Pappelallee[571]). Und wie im Altertum verband sich wieder mit dem verlockenden Gedanken einer wohldurchdachten Stadtgründung[572]) die noch großartigere Vorstellung von dem vernunftgemäßen Aufbau eines ganzen Staats. „Ich glaube nicht," sagt Patrizzi, „daß jede beliebige Stadt sich für den Bestand eines vollkommenen Staatswesens eignet. Man muß eine sorgfältige Auswahl treffen, auf daß nichts mangle, was zum Wohlergehen erforderlich ist, oder man muß, wenn Gelegenheit und Mittel vorhanden sind, lieber eine neue Stadt bauen. Denn es ist viel schwieriger, eine alte Stadt der modernen Zivilisation anzupassen oder eine schlecht gebaute herzustellen, als eine ganz neue einzurichten und zu bauen"[573]).

Die architektonische Phantasie der italienischen Renaissance scheute vor solcher Kühnheit nicht zurück, aber ihre Staatstheorie wagte den haltlosen Boden der Utopie nicht zu betreten; sympathischer als Platons fremdartiger Gedankenflug war ihr die nüchterne individualistische Staatskonstruktion des Hippodamos mit ihrer Schonung der bestehenden Gesellschaftsordnung[574]). Hier setzt nun auch das Idealbild eines wohleingerichteten Fürstenstaats ein, das Filarete unter Anlehnung an die im Herzogtum Mailand bestehenden Verhältnisse entwirft. Er stand im Dienst eines der gewaltigsten Emporkömmlinge, des Francesco Sforza. Der Verherrlichung dieses Herrschers, seines Hauses und zugleich der eigenen Person gilt vor allem der im Jahre

1464 vollendete und in dürftige Romanform gepreßte Traktat des Architekten. Von der Naivetät des Tons, die die trockenen Auseinandersetzungen immer wieder unterbricht, mag der Abschnitt einen Begriff geben, in dem Filarete den Ursprung seiner Kunst auf Adam zurückführt: „Als er, aus dem Paradies verstoßen, in ein Regenwetter kam, suchte er sich vor demselben zu schützen, indem er die Arme über dem Kopf zusammenschlug. Als er dann weiter das Bedürfnis empfand, sich auch vor Sonne und Ungemach zu bergen, suchte er eine Grotte auf oder erbaute etwa eine Reiserhütte, ohne Eisen anzuwenden, mit einer Decke von Erde darüber. Nun wollen zwar einige behaupten, vor der Sündflut habe es ja gar nicht geregnet, aber ich kann dies nicht glauben, denn wie hätte da die Erde grünen können? Auch gegenüber der Meinung Vitruvs, der die ältesten Waldbewohner die ersten Reiserhütten erbauen läßt, halte ich an Adam als dem Begründer der Baukunst fest.“ Übrigens beschäftigen den Verfasser seine klassischen Kenntnisse oder Erinnerungen weit mehr als die alttestamentlichen und christlichen[575]). Der für uns interessante Teil des Werks, dessen künstlerische und technische Lehren großenteils auf Alberti und gelegentlich auf Vitruv zurückgehen, schildert die Anlage und Erbauung einer fürstlichen Residenz Sforzinda. Gleich anfangs finden wir, da die Ummauerung der neuen Stadt in acht bis zehn Tagen fertig werden soll, ein phantastisches Aufgebot von Arbeitskräften, ausgerechnet 103 200 Köpfe, eine Zahl, die dem fürstlichen Bauherrn Bedenken erregt. „Eine solche Masse,“ meint er, „hat vor niemandem Scheu und Ehrfurcht; die achtet weder den Herrn noch die Madonna.“ Aber Filarete belehrt ihn, wie man auch mit dem größten Arbeiterheer fertig werden könne: einmal durch peinlich strenge Einteilung der Arbeit nach Raum und Zeit, dann durch pünktliche Auszahlung der Löhne, wodurch die rechte Musik in das Ganze komme, und endlich durch Aufstellung der fürstlichen Truppen in Gefechtsbereitschaft[576]). Daß die Stadt nach einem geometrischen Schema angelegt wird, versteht sich von selbst; es geschieht in Sternform, mit drei Haupt-

plätzen im Zentrum, von dem 16 Hauptstraßen, und zwar 8 feste und 8 Wasserstraßen, jede in der Mitte von einem Platz unterbrochen, zu den 8 Toren und 8 Rundtürmen der Umwallung führen[577]). Der Hauptplatz im Mittelpunkt wird von dem fürstlichen Schloß, dem Dom und zwei großen Märkten, für die Kaufleute und für den Verkehr mit Lebensmitteln, flankiert, mit Säulenhallen eingefaßt und von einem breiten Kanal umzogen. Die 16 kleineren Plätze an den Hauptstraßen werden abwechselnd je mit einem Markt oder mit einer Kirche ausgestattet. Alle Bauten für Verwaltung und Rechtspflege befinden sich in der Nähe des Mittelpunktes, so Rathaus und Gefängnis, Münze und Zoll, sowie der Palast des Polizeihauptmanns, der ganz nahe beim Fürstenschloß und, um die Leute in Respekt zu halten, neben dem Markt gelegen sein muß[578]). Die Zitadelle dagegen erhebt sich außerhalb der Stadt, und zwar nach dem eigenen Entwurf des Herrschers; denn wie der Fürst die ganze Stadt repräsentiert, regiert und verteidigt, Furcht und Gehorsam erweckt, so soll die Zitadelle mit ihrer Besatzung die Stadt im Zaum halten[579]). Nicht minder charakteristisch für den Tyrannenstaat ist die vorsichtige Anlage des großen Saals in der Residenz; der Fürst hat seinen eigenen Eingang und ist von seinen Räten räumlich getrennt, damit er, wenn sie je schlimme Anwandlungen haben sollten, vor dem Schicksal Caesars im Senat gesichert sei[580]).

Filarete vergleicht einmal den Staat mit einem wohlgefügten Mauerwerk, dessen Kern aus Füllsteinen von einer Backsteinschicht umgeben und außen mit großen säulengeschmückten Werksteinen bekleidet ist; diesen entsprechen die Adeligen und Feldherrn, der Mittelschicht die Gewerbetreibenden, dem Kern das niedere Volk und die Soldaten. Der Fürst aber ist der Baumeister der Mauer, der für unversehrte Erhaltung aller ihrer Teile zu sorgen hat[581]). Hier haben wir also den Staat als Kunstwerk, aus dem vorhandenen Material durch den politischen Künstler geschaffen. Dabei kommt in der fast ausschließlichen Berücksichtigung der Stadt die Entstehung der italienischen Tyrannis aus

dem Stadtstaat zum Ausdruck, auf den ja auch die starke Betonung des Wohlfahrtszwecks zurückweist. In diesem nach der Wirklichkeit kopierten Idealbild ist eben nichts ideal als die ohne jedes Hindernis wirksame staatliche Ordnung und Fürsorge[582]). Wie schon in der Stadtanlage die strengste politische und wirtschaftliche Zentralisation sich kundgibt, so erscheint das ganze Dasein der Staatsangehörigen von oben herab reglementiert und überwacht. Freilich spricht Filarete, obwohl er die Dreiteilung der Stände beibehält, nur wenig vom Adel und vom niedern Volk, desto mehr vom Mittelstand und seiner Tätigkeit in Handel, Gewerbe und Kunst, deren Förderung der Staat die größte Sorgfalt zuzuwenden hat. Sinnbild für dieses Bürgertum ist dem Verfasser die Biene[583]) wegen ihres Fleißes und ihrer streng monarchischen Gesinnung. Gemeinde- und Zunftverfassung, Steuerwesen, Unterricht, Krankenpflege und Hygiene werden mehr oder weniger eingehend behandelt. Ich will nur einige Züge hervorheben, wie die Einsetzung einer städtischen Kommission für Feststellung der Einwohnerzahl, die Geburts-, Sterbe- und Zuzugsteuer, die Erziehungsanstalten für Söhne und Töchter unbemittelter Eltern, in denen zum Unterschied von den landläufigen Schulen nicht nur die Wissenschaften sondern auch Künste und Handwerke gelehrt werden[584]). Was an Projekten für Wasserversorgung, Hafenbauten, Tunnelbohrung, Anlage eines drehbaren Turms vorgebracht wird[585]), geht mitunter ins Phantastische, entstammt aber ebenfalls der beherrschenden Richtung auf das Nützliche. Und der reiche bildliche Schmuck von Werken der Plastik und Malerei, der überall vorgesehen ist, muß dem gleichen Zweck dienstbar sein; er verkündigt die Größe des Fürsten, den Ruhm der Künstler und Erfinder, die Pflichten der Beamten und der Untertanen und huldigt in einer Fülle der frostigsten Allegorien dem moralisierenden Zug der Zeit[586]).

Am bezeichnendsten für diese ausgesprochen utilitarische Denkart des Verfassers sind aber seine Ausführungen über das Gefängniswesen und über das Haus der Tugend und des Lasters. Filarete tritt wie später Thomas Morus

in entschiedenen Gegensatz zu der Strafjustiz seiner Zeit, indem er es für vorteilhafter erklärt, die Arbeitskraft überführter Verbrecher der Gesellschaft zu erhalten, statt sie zu vernichten[587]). In seinem Arbeitshaus werden kräftige Leute, die zum Tod oder zu einer ihre Arbeitsfähigkeit zerstörenden Verstümmelung verurteilt sind, lebenslänglich untergebracht und aus dem Erlös ihrer Arbeit unterhalten. Dabei wird ihnen zwar nicht die Begnadigung, wohl aber die Möglichkeit offen gelassen, später ihre Frauen zu sich zu nehmen. Die in der Anstalt geborenen Kinder treten gleichfalls in die Reihen der Gefängnisarbeiter. Ja, sogar unbescholtene Leute, „die augenblicklich um einen Verdienst in Verlegenheit waren", finden dort zeitweilig Aufnahme und Gelegenheit zum Absatz ihres Arbeitsprodukts; auch Heiraten zwischen ihnen und jenen Verbrecherkindern sind vorgesehen. Daß dieses Projekt mit Humanitätsanwandlungen nichts zu tun hat, sondern allein den Nutzen ins Auge faßt, ergibt sich aus den barbarischen Bestimmungen für Aufrechterhaltung der Disziplin; hier sind alle Torturen zulässig, nur nicht Verstümmelungen, die die Arbeitsfähigkeit des Bestraften aufheben würden[588]). Ganz phantastisch, aber ein Denkmal des nämlichen Utilitarismus ist endlich jenes ungeheure und ungeheuerlich konstruierte Bauwerk, das zur Erwerbung jeder Tugend und zur Ausübung aller Laster dienen soll. In den untersten Stockwerken des Kolossalbaus ist für Bordell, Kneipen, Garküchen und Spielhöllen gesorgt, nicht ohne entsprechende künstlerische Ausschmückung, aber zugleich mit einer Besatzung von Polizeisoldaten. Oben dagegen finden die Wissenschaften, Künste und Handwerke Raum zur vielseitigsten Betätigung, bis hinauf zur höchsten Plattform, die nur von Meistern der Wissenschaft, von Kriegshelden und fremden Touristen betreten werden darf. In großartigen Tempeln, Theatern und anderen Stätten für Festlichkeiten vollziehen sich die Examina, deren Ergebnis übrigens jedesmal durch nicht zur Anstalt gehörige Gelehrte kontrolliert wird, die Doktorpromotionen, die Zeremonien der Meisterschaft für die Handwerker und die Kampfspiele. Symbolik und Musik fehlen nirgends, selbst nicht bei dem

feierlichen Aufzug derjenigen, die sich in den Lastern hervorgetan haben. Denn, sagt der Verfasser, ein echter Sohn der italienischen Renaissance, „bei der Erfindung dieses Hauses schwebte mir der Gedanke vor, eine Stätte für dasjenige zu schaffen, wodurch der Mensch seinen Namen bekannt macht, und das ist einerseits die Tugend, anderseits das Laster“[589]).

In dieser nichts weniger als weltfremden Phantasie weht bereits die Luft des modernen Rationalismus und aufgeklärten Absolutismus. Der zentralisierte Staat ein Kunstwerk von der Hand des politischen Architekten, alles bis ins kleinste von einem Willen planmäßig angeordnet und geleitet, die wissenschaftliche wie die technische Ausbildung vom Staat gewährleistet und überwacht, die Strafjustiz vom Gedanken der wirtschaftlichen Zweckmäßigkeit beherrscht, selbst die Schwäche der menschlichen Natur als ein nicht wegzuschaffender Faktor unter staatlicher Aufsicht dem Ganzen eingefügt: das gibt ein Bild voll der schärfsten Widersprüche gegen die mittelalterliche Auffassung von Staat und Gesellschaft. Es verrät die Hand des Dilettanten, aber es enthüllt in seiner selbstzufriedenen Nüchternheit die Züge einer kommenden Welt.

Die literargeschichtliche Forschung hat in der damaligen höfischen Poesie der Italiener bereits die Vorzeichen einer Entartung aufgewiesen, die ihre höchste uns anwidernde Blüte erst im 17. Jahrhundert erreichen sollte[590]). Aber nicht nur an den Höfen, auch im Volk kündigt sich die Zukunft an. Sie steht im Zeichen des Absolutismus, und wie in den oberen Regionen der Gesellschaft allmählich der eigenwillige uomo singolare der florentinischen Kultur dem neuen Idealmenschen, dem cortegiano, den Platz räumen muß, so entwickelt sich in der Masse der Untertanen mit der Gewöhnung an die Tyrannis ein monarchisches Gefühl, dessen Äußerungen, ursprünglich von oben vorgeschrieben, später zur zweiten Natur werden[591]). Man bewunderte den Erfolg und man beugte sich vor der tatsächlichen Macht, aber man empfand auch sicherlich das Aufhören des chronischen inneren Kriegszustands als Wohltat. Ein mailändischer Chronist des

14. Jahrhunderts gibt schon ein ausführliches Verzeichnis aller der Segnungen, die man der Herrschaft der Visconti zu danken habe, und versichert, Azzo Visconti sei wirklich ein Herr nicht nur der Leiber sondern auch der Seelen gewesen. Dafür ist ihm auch das Paradies gesichert[592]; die Seele des 1378 verstorbenen Galeazzo wird sogar nach Aussage eines Dichters sichtbarlich von den Engeln gen Himmel getragen[593]. Wer hätte noch behaupten können, daß die Lombarden und die Einwohner Mittelitaliens von Natur unfähig seien, die Herrschaft eines einzelnen zu ertragen? Beim Tod Borsos von Ferrara war es seinem Volk, als sei Gott selbst noch einmal gestorben; Gott des Friedens, Gott der Barmherzigkeit, Gott der Freigebigkeit nennt ihn ein Chronist[594]. Bis zum Nimbus der Heiligkeit und zur Apotheose hatten es diese harten Politiker gebracht, die sich bei Lebzeiten die Anrede: Divus Caesar gefallen ließen.

Aber die imperia des italienischen Absolutismus waren viel zu klein und der Egoismus der Einzelherrscher viel zu groß, als daß sie dem Einbruch fremder Eroberungslust hätten widerstehen können. Sie selbst hatten die Einmischung des Auslands herbeigeführt und ihrem Volk die Waffen aus der Hand und, so viel an ihnen lag, den alten Freiheitsstolz aus der Seele genommen. In dem tragischen Schauspiel, das mit dem letzten Dezennium des 15. Jahrhunderts anhebt, sollte es nur einem italienischen Staatswesen beschieden sein, eine große Vergangenheit mit ruhmvollem Untergang abzuschließen. Die florentinische Republik allein ist den Heldentod gestorben.

IX.

Zur Geschichte des politischen Meuchelmords.

(Münchener Allgemeine Zeitung 1899, Beilage 92; 93.)

Wir alle stehen unter dem Druck einer grauenhaften Erscheinung, die seit Jahrzehnten sich in immer kürzeren Pausen vor unsern Augen wiederholt hat und sich jeden Tag wiederholen kann. Es ist eine Erscheinung, die jedes erhebenden oder mildernden Zuges entbehrt: sie grinst uns mit dem vertierten Blick des Wahnsinns bald hier bald dort entgegen, vernunftlos, zwecklos, unmenschlich. Und doch entblödet sich das nackte Verbrechen nicht, mit hochtönenden Worten Mißbrauch zu treiben und sich als Martyrium im Dienste der Menschheit zu geberden. Aber so widerlich das gespenstige Wesen uns anmutet, wir müssen versuchen, ihm ins Angesicht zu sehen. Denn es gehört nun einmal zur Signatur unserer Zeit, und der politische Meuchelmord ist nicht von gestern auf heute in die Welt getreten, sondern hat seine lange und wechselvolle Geschichte hinter sich.

Eine allgemein anerkannte Definition des politischen Verbrechens gibt es bekanntlich nicht, und es liegt mir vollständig fern, als Nichtjurist zu einer so umstrittenen Frage das Wort nehmen zu wollen. Es ist auch nicht meine Absicht, alle diejenigen Verbrechen gegen das Leben, die vom historischen Standpunkt aus als politische, d. h. als durch die bestehende staatliche Ordnung oder ihre Träger hervorgerufene bezeichnet werden können, in den Kreis dieser Betrachtung zu

ziehen. Sie gilt allein dem politischen Meuchelmord in seiner verhältnismäßig reinsten Erscheinungsform, bei der die egoistischen Motive der Täter oder Anstifter hinter dem beherrschenden Antrieb einer Idee oder eines Prinzips zurücktreten und manchmal fast ganz verschwinden. Es kann dies in einem doppelten Sinn geschehen; der Meuchelmord ist oft genug sowohl von den grundsätzlichen Gegnern der bestehenden Ordnung oder des Staates überhaupt als auch von den bestehenden Gewalten selbst zum Mittel für die Erreichung ihrer wirklich oder vorgeblich uneigennützigen Zwecke gewählt worden. Der politische Mord kann eine Ausgeburt des Fanatismus oder des Utilitarismus, der Staatsraison sein. Dagegen findet hier keine Berücksichtigung die große Zahl jener Verbrechen, die gegen das Leben staatlicher oder auch kirchlicher Machthaber gerichtet, doch nur der Herrschsucht, Habsucht oder Rachgier der Täter zu dienen bestimmt waren, und ebensowenig die endlose Reihe der sog. Justizmorde, bei denen das Verbrechen mit den Formen eines rechtlichen Verfahrens umkleidet und durch Organe der öffentlichen Gewalt vollzogen wird.

Der politische Meuchelmord ist schon im fernen Altertum mit einem Nimbus umgeben worden, der noch bis in unsere Tage seinen Schimmer geworfen hat. Die Preislieder der Athener auf Harmodios und Aristogeiton, die den Tyrannen Hipparchos erdolchten, die Niedermetzelung der Oligarchen in Theben durch Pelopidas und seine Mitverschworenen, der Brudermord des Timoleon, das Dankopfer der Athener für die Ermordung Philipps von Makedonien, diese und andere Zeugnisse von der schrankenlosen politischen Leidenschaft des hellenischen Republikanismus wurden von den griechisch gebildeten Römern als Ruhmestitel edelster Freiheitsliebe übernommen und Mucius Scävola, Brutus und Cassius reihten sich den gefeierten Vorbildern als ebenbürtige Nachfolger an. Inzwischen hatte aber der Name des Tyrannen selbst seine Bedeutung gewechselt oder vielmehr eine doppelte Bedeutung erhalten, die für alle späteren Zeiten maßgebend blieb. Der altgriechische Tyrann war ein Usurpator, der gegen alles Recht und Gesetz sich zum Herrn einer Republik gemacht hatte und deshalb dem

verfassungstreuen Bürger für einen schweren Verbrecher und für vogelfrei gelten durfte. Dagegen stempelten die Lehren der griechischen Philosophie und die Anschauung ihrer römischen Jünger jeden, auch den rechtmäßigen Herrscher zum Tyrannen, wenn er schlecht, ungerecht, gemeinschädlich regierte. Das römische Cäsarentum lieferte für diese Auffassung nur allzuviele schlagende Beispiele. Freilich hat bei den zahllosen Ermordungen römischer Imperatoren — der natürliche Tod wurde zur seltenen Ausnahme — fast niemals eine rechtliche oder sittliche Erwägung mitgesprochen; es waren in der Regel Palastrevolutionen oder Soldatenmeutereien, die den Trägern eines scheinbar allmächtigen, tatsächlich doch schutzlosen Despotismus den Untergang brachten. Aber das blutige Ende eines Caligula, Domitian, Caracalla und anderer Scheusale konnte die traditionell festgehaltene Überzeugung von der Zulässigkeit und Verdienstlichkeit des Tyrannenmordes jedenfalls nur bestätigen, nicht widerlegen.

Der Lehre und dem Geist des Christentums schien freilich diese heidnische Verklärung des politischen Verbrechens geradezu ins Gesicht zu schlagen. Trotzdem hat das Mittelalter eine so unchristliche Erbschaft nicht nur kraft seiner Autoritätsgläubigkeit angetreten, sondern sogar in eigentümlicher Weise gemehrt. Es treffen hier zwei Gedankenreihen zusammen: einmal die Aussagen der klassischen Literatur und dann eine noch ältere und verhängnisvollere Vorstellung, die dem Alten Testament entnommen ward und in gewissen Fällen den Mord als Vollstreckung des göttlichen Willens erscheinen ließ. Der Richter Ehud, der, vom Herrn erweckt, den Moabiterkönig Eglon durchbohrt, Jael, die den flüchtigen Feldherrn Sissera als Gast aufnimmt und dann umbringt, Judith, die den Holofernes berückt und den Schlafenden enthauptet, diese und andere biblische Gestalten bezeugten die Möglichkeit einer Gott wohlgefälligen meuchlerischen Tat. Der theokratische Grundzug der mittelalterlichen Staatslehre und die steigende Erbitterung des zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt entbrannten Kampfes, vor allem die päpstliche Exkommunikation widerspenstiger Fürsten

und die Entbindung der Vasallen und Untertanen von Eid und Gehorsam schienen die Gefahr, daß jene alttestamentlichen Vorbilder zur Nachahmung reizten, nahe genug zu legen, und im 12. Jahrhundert hat wirklich ein hervorragender Vertreter der kirchlichen Herrschaftsansprüche, Johannes von Salisbury, die Zulässigkeit des Tyrannenmordes aus der Bibel und dem klassischen Altertum nachzuweisen gesucht. Als dann die Politik des Aristoteles der abendländischen Wissenschaft zugänglich gemacht worden, ging die Scholastik daran, den Begriff des Tyrannen und die erlaubten Mittel des Widerstands gegen eine unrechtmäßig erworbene oder rechtswidrig ausgeübte Herrschaft festzustellen. Der vornehmste Kirchenlehrer des Mittelalters, Thomas von Aquino, war allerdings weit davon entfernt, die Begeisterung Johanns von Salisbury für den Tyrannenmord zu teilen; er bestritt vor allem das Recht des einzelnen, den Gewaltherrscher vom Leben zum Tod zu bringen. Immerhin bezeichnet er einmal im Anschluß an Cicero und mit Bezug auf den Ausgang Cäsars die Ermordung eines Usurpators als lobenswert, während er die Tötung des hartherzigen Ägypters durch Moses auf göttliche Inspiration zurückführt. Wie die Lehre vom Gesellschaftsvertrag und von der Souveränität des Volkes durch die Scholastiker aufgenommen und überliefert worden ist, so haben die Theologen und Juristen des ausgehenden Mittelalters meist eine bedingte Zulässigkeit des Tyrannenmordes zugegeben. Als Herzog Johann von Burgund im Jahre 1407 den Herzog Ludwig von Orleans hatte umbringen lassen, fand ein Theologe Jean Petit den Mut zu einer wissenschaftlichen Verteidigung des hochgeborenen Verbrechers, der dem Beispiel des Moses, des Pinehas und — des Erzengels Michael gefolgt sei und als Tyrannenmörder alles Lob verdiene. Und selbst das Konstanzer Konzil, vor dessen Forum die anstößige Sache schließlich kam, wagte die Aufstellungen des Jean Petit nicht ohne weiteres und ohne Einschränkung zu verdammen.

Groß ist die Zahl der Fürsten und Prälaten, die in diesen Jahrhunderten der noch urwüchsigen Leidenschaft eines gewaltsamen Todes gestorben sind; auch Kaiser und Päpste waren

unter den Opfern. Aber von irgendwelcher Beeinflussung der Täter durch die eben charakterisierten Doktrinen kann nicht die Rede sein. Erst im Zeitalter der Reformation und Restauration sollte die von der Scholastik ausgestreute Saat blutig aufgehen. Anders liegt es freilich mit den Verschwörungen und Attentaten der italienischen Renaissance. Schon im 13. Jahrhundert, zu den Zeiten Friedrichs II. und Ezzelinos, war ein geflügeltes Wort im Umlauf: Wer sterben will, ist Herr über das Leben des Königs. In diesen Stadtrepubliken und Tyrannenherrschaften erwachten ganz von selbst die Stimmungen und Leidenschaften der ähnlich gegliederten althellenischen Staatenwelt, und sie wurden zweifellos genährt durch die mächtig gesteigerte Verehrung der Antike und ihrer Helden. Der letzte große Anwalt der mittelalterlichen Kaiseridee, Dante, hatte die Mörder des ersten römischen Kaisers, Brutus und Cassius, neben Judas Ischariot in die unterste Region der Hölle verwiesen. Kurz nachher wurden sie von den Humanisten aus dieser Verdammnis wieder erlöst und dafür Cäsar als Staatsverbrecher und wildes Tier gebrandmarkt. „Kein Opfer ist Gott lieblicher als Tyrannenblut", verkündigte mit den Worten Senecas Boccaccio. In Florenz, wo nach der Vertreibung der Medici Donatellos Judith als exemplum salutis publicae öffentlich aufgestellt wurde, fand der Tyrannenmord schon vorher ungescheute Bewunderung, und auch anderwärts fehlte es nicht an Stimmen, die sich darin gefielen, verurteilte Verschwörer als „Märtyrer der Freiheit" zu feiern. In der Tat spielt bei den zahlreichen und oft genug geglückten politischen Mordanschlägen des 15. Jahrhunderts neben den egoistischen Motiven die neuklassische Geistesrichtung mit herein. Jene Mailändischen Jünglinge, die sich allnächtlich im Stechen mit Dolchscheiden übten, ehe sie (1476) den Herzog Galeazzo Maria Sforza niederstießen, hatten bei einem obskuren Humanisten eine förmliche Schule des Republikanismus durchgemacht und sich unter anderem an der sallustischen Schilderung Catilinas begeistert. Sie trotzten dem Tod und den Folterqualen im Bewußtsein einer gerechten Sache und unter den Tröstungen des Größenwahns; noch auf dem Schafott sprach einer von ihnen zu sich selbst: „Man

wird lange an dich denken, der Tod ist bitter, der Ruhm ewig." Hier finden wir schon Motive und Stimmungen, wie sie uns heutzutage oft genug in den Gerichtsverhandlungen gegen politische Verbrecher aufstoßen. Mit einer krankhaft erhitzten Ruhmsucht verbindet sich eine erschreckende Kälte der Überlegung bei den Tätern, und sie durften wirklich überzeugt sein, auch bei vielen Zuschauern eine Beurteilung zu finden, die vor dem ästhetischen Wohlgefallen an jeder ungewöhnlichen und „hochherzigen" Handlung keinerlei sittliches Bedenken aufkommen ließ. Mit der größten Seelenruhe erörtert Machiavelli nicht etwa die Zulässigkeit, sondern die Anlässe, Aussichten und Gefahren des Tyrannenmords, wobei er dem Dolch wegen der größeren Sicherheit vor dem Gift den Vorzug gibt. Und eine Verteidigungsschrift des Lorenzino de' Medici, der seinen Verwandten Alessandro, den ersten Herzog von Florenz (1536) umgebracht hatte, sucht ausführlich den Vorwurf zu entkräften, daß der moderne Timoleon nach der Tat entflohen sei, statt die Florentiner zur Freiheit aufzurufen. Er hätte zu seiner Beglaubigung den Leichnam oder mindestens den abgeschnittenen Kopf vorweisen müssen. Dies sei aber aus verschiedenen Gründen untunlich gewesen; den Kopf hätte er ja allenfalls bequem mitnehmen können, aber bei dem hellen Mondschein jener Nacht würde man ihm doch keinen Glauben geschenkt haben, da abgeschnittene Köpfe bekanntlich ihre Züge sehr stark veränderten.

Diese gewiß kaltblütig zu nennende Betrachtungsweise eignet aber nicht nur den damaligen Praktikern und Theoretikern des Tyrannenmords; sie war eben so heimisch in den vornehmen Regionen des utilitarischen Mordes, der, gleichfalls ein echtes Erzeugnis der italienischen Renaissance, sich nicht auf seinen Heimatboden beschränkt, sondern auf die Länder nördlich der Alpen, überhaupt auf ganz Mittel- und Westeuropa ansteckend gewirkt hat. Indem der werdende moderne Staat alle seinen Willen zur Macht einengenden Schranken, auch die religiösen und sittlichen, niederzubrechen trachtet, kommen seine entschlossensten Vorkämpfer zu dem Satz, daß vor der salus publica selbst das Seelenheil zurückstehen müsse, und daß der Erfolg der einzig gültige Maßstab für die Hand-

lungen der Politiker sei. Machiavellis Erwägungen über den politischen Nutzen der Grausamkeit und Treulosigkeit waren den Regierenden seiner Zeit und der nächsten Generationen aus der Seele geschrieben. Von jeher waren ja in staatlichen und dynastischen wie in kirchlichen Kämpfen alle Mittel, auch die verwerflichsten, gelegentlich angewendet worden: der Unterschied lag nur darin, daß man sie jetzt theoretisch zu rechtfertigen wagte und geradezu empfahl, daß die Scheu vor ihrer Anwendung als etwas Kleinliches und Verächtliches gebrandmarkt wurde. So ist nach dem Urteil Machiavellis Romulus wegen seines Brudermords nicht zu tadeln, denn er handelte nicht aus Eigennutz, sondern zum Besten des Gemeinwohls. Ganz unverzeihlich dagegen erscheint dem Florentiner die „Erbärmlichkeit" des Tyrannen von Perugia, der im Jahre 1508 die Gelegenheit nicht nutzte, als sein Todfeind, der Papst, waffenlos in seiner Macht war; er zeigte sich zu schwach für die Großartigkeit einer verbrecherischen Tat, die ihm allgemeine Bewunderung bei der Mitwelt und ewigen Ruhm bei der Nachwelt eingetragen hätte. Die Praxis italienischer Staatskunst war freilich der Theorie längst vorausgeeilt. Johannes von Salisbury glaubte noch die Beseitigung selbst eines Tyrannen durch Gift verwerfen zu müssen. Der venezianische Rat der Zehn war nicht so skrupulös. Wir kennen eine Reihe von Angeboten zur Wegräumung auswärtiger Staatsfeinde, die vom 15. bis tief ins 18. Jahrhundert in diesem erlauchten Kollegium zur Beratung und Abstimmung gelangten; das Gift spielt dabei weitaus die vornehmste Rolle, und seine Wirksamkeit wurde zuweilen an Tieren oder wohl auch an einem gefangenen Verbrecher geprüft. Daß man gegenüber dem Großherrn und seinen ungläubigen Moslims kein Bedenken trug, das Notrecht des Kriegs auf solche Weise auszulegen, kann nicht überraschen; noch im Jahr 1651 machte ein patriotischer Beamter der Republik den teuflischen Vorschlag, die Beulenpest durch infizierte Kleidungsstücke oder Stoffe unter die türkischen Truppen auf Kreta zu bringen. Solche Projekte werden gelegentlich als „fromm und christlich" bezeichnet. Aber die Venezianer faßten mit der nämlichen Unbefangenheit Anschläge auf das Leben des Kaisers

oder anderer christlicher Fürsten ins Auge. „Der Tod des Grafen ist unser Leben, ist Wohlfahrt und Friede für uns und ganz Italien", so begründen die Zehn in den Jahren 1450 und 1451 wiederholte Mordpläne gegen Francesco Sforza. Die Preise, die für den Fall des Gelingens ausgesetzt wurden, waren zuweilen sehr hoch. Unter den Werkzeugen befinden sich auch Geistliche. Selbstverständlich suchte man der Welt gegenüber durch strengste Geheimhaltung oder entrüstete Ableugnung den Anstand zu wahren, und die Republik ist auch einmal geradezu wegen ihrer hochherzigen Verachtung aller verbrecherischen und hinterlistigen Kampfesmittel gepriesen worden. Ebenso abstoßend wie der Inhalt dieser venezianischen Geheimpapiere ist der Einblick, den uns die lebhafte Korrespondenz des Großherzogs Cosimo von Toscana mit seinem Gesandten in Frankreich (1577—1578) gewährt. Hier handelt es sich um die Ermordung der Florentiner Geächteten, die sich unter den Schutz des Königs Heinrich III. begeben hatten. In allen Tonarten verurteilt der Gesandte die „Leichtfertigkeit" eines von Florenz abgefertigten Mörders; er habe sich trotz der liebevollsten Ermahnungen seinem Auftrag durch die Flucht entzogen; „Gott möge ihm verzeihen!" Der Gesandtschaftssekretär dagegen beschuldigt seinen Herrn der Lauheit und erbietet sich seinerseits, die Dinge in Gang zu bringen, was ihm freilich, als es wirklich geschah, einen sehr unliebsamen Zusammenstoß mit der französischen Justiz eintrug.

Damals hatten aber die Italiener längst Schule gemacht, sogar, wenn auch am wenigsten, in Deutschland. Hier wie anderwärts erwachte jedesmal bei plötzlichen Todesfällen fürstlicher oder hochstehender Persönlichkeiten der unheimliche Glaube an Vergiftung. In Frankreich legte man das im Jahr 1536 erfolgte rasche Ableben des Dauphins dem Kaiser oder seinen Getreuen ebenso zur Last wie später die Ermordung französischer Agenten auf kaiserlichem Gebiet. Jedenfalls hat Karl V. die gewaltsame Beseitigung des ihm feindlichen Pierluigi Farnese (1547) nicht eben befohlen aber tatsächlich gutgeheißen. Sein Bruder, König Ferdinand, gab ausdrücklich die Weisung, die auch vollstreckt worden ist, einen unbequemen Machthaber in Siebenbürgen, den Kardinal

Martinuzzi, wenn es nicht anders gehe, umzubringen. Vollends Philipp II. trug kein Bedenken, Untertanen, die ihm für Rebellen und Verräter galten, auch ohne Wahrung der gesetzlichen Formen töten zu lassen. Die Hinrichtung Egmonts und Hoorns war zweifellos ein Justizmord, aber sie scheute wenigstens nicht das Licht der Öffentlichkeit. Auch die Ermordung Oraniens konnte zur Not als eine Vollstreckung der vom König über ihn verhängten Acht hingestellt werden. Dagegen vollzog man die Erdrosselung eines anderen vornehmen Niederländers, Montigny, in größter Heimlichkeit; die Welt sollte, nach einer den Venezianern sehr geläufigen Praxis, an einen natürlichen Tod des Gefangenen glauben. Und der Sekretär des Don Juan d'Austria, Escovedo, wurde, nachdem ein Giftattentat fehlgeschlagen war, durch bezahlte Banditen auf offener Straße niedergemacht. Dieses frevelhafte Spiel mit der Gewalt des Souveräns als des obersten Richters über Leben und Tod fand vielleicht nirgends außerhalb Italiens eine solche Heimstätte wie am Hof der letzten Valois. Es ist allbekannt, wie Heinrich III. sich seines gefährlichsten Gegners, Heinrichs von Guise, entledigt, wie er dem heimtückisch Überfallenen seinen Bruder, den Kardinal, ohne Urteil und Recht in den Tod nachgeschickt hat. Der König sprach von einem unvermeidlichen Akt der Notwehr und der öffentlichen Wohlfahrt und unter der italienischen Diplomatie fanden sich Bewunderer seiner Weisheit; „Viele," schreibt ein Florentiner, „werden Anstoß nehmen, nicht so die italienischen und spanischen Fürsten, die nicht gewohnt sind in Staatssachen die Hände in den Schoß zu legen." Einige Jahrzehnte später ließ sich Ludwig XIII. in ganz ähnlicher Weise von dem zu mächtig gewordenen Marschall d'Ancre befreien. Am überraschendsten berührt vielleicht das Auftauchen solcher Anschauungen auf deutschem Boden, wo man nach dem Urteil eines päpstlichen Nuntius noch um die Mitte des 16. Jahrhunderts „nicht gewohnt war, derartige Exekutionen zu sehen". Kurz nachher finden wir deutsche Fürsten nicht nur geneigt, gegnerischen Standesgenossen die Anwendung von Gift oder Dolch zuzutrauen, sondern auch wirklich mit der Anwendung des Mords zur Erreichung politi-

scher Zwecke beschäftigt. So hat Erzherzog Maximilian an die Wegräumung des nach seiner Ansicht verräterischen Kardinals Klesl gedacht. Und man weiß, wie Kaiser Ferdinand II. vor dem drohenden Abfall Wallensteins sichergestellt worden ist; man weiß, wie noch 1694 der Kurfürst von Hannover den Geliebten seiner Schwiegertochter, den Grafen von Königsmark, aus der Welt geschafft hat. Mochten sich die herrschenden Gewalten vor der Welt und vor dem eigenen Gewissen mit dem Recht der Notwehr, mit der Rechtlosigkeit des getroffenen Majestätsverbrechers, mit der Verantwortlichkeit des Souveräns vor Gott allein zu entschuldigen suchen, die einzige ernst zu nehmende Begründung lag doch in der modernen Anschauung von der Allmacht des Staats und von der Erhabenheit der salus publica über jedes Sittengebot. „Die politische Klugheit oder Staatsraison," heißt es in einer politischen Denkschrift des 16. Jahrhunderts, „hat auf nichts anderes zu sehen als auf den Dienst, die Sicherung und Bewahrung der Herrschaft"; sie ist Herrin über den Willen und die Handlungen des Fürsten, auch gegen Brauch und Sittlichkeit, und zwar steigert sich dies mit der Größe des Staats, so daß der große und mächtige Fürst allen göttlichen und menschlichen Gesetzen zum Trotz sich Dinge erlauben darf, die einem kleineren verboten und unmöglich sind, z. B. die Ermordung eines fürstlichen Gegners. Die Gottlosigkeit oder Anstößigkeit einer solchen Tat ist kein Abhaltungsgrund. Denn was im Privatleben die Humanität verabscheuen muß, das darf die Staatsraison einer Regierung sich gestatten. Einzelne Nachzügler dieser furchtbaren Praxis treffen wir noch im 18. Jahrhundert; ich erinnere an die berüchtigte Niedermetzelung der französischen Gesandten vor den Toren von Rastatt 1799, die von österreichischer Seite wohl nicht befohlen aber auch nicht bestraft worden ist. Es mag dahingestellt bleiben, inwieweit die von Bismarck aus der Erinnerung angeführte Aussage eines geheimen österreichischen Aktenstücks auf Wahrheit beruht, wonach Kaunitz einmal vier ihm verdächtige Beamte in der Donau hätte verschwinden lassen. Diderot spricht von einem „praktischen Atheismus" der Könige seiner Zeit. Aber auch nach seiner Zeit ist in der öffentlichen Aus-

übung der Befugnis, auf den Kopf eines Staatsverbrechers einen Preis zu setzen, die Anschauung von einem förmlichen Mordrecht des Staats lebendig geblieben.

Diese Anschauung war freilich schon im 16. Jahrhundert mit einer antimonarchischen Bewegung zusammengestoßen, die, genährt aus dem überlieferten Gedankenvorrat der antiken Staatslehre und der mittelalterlichen Theokratie, den politischen Mord wieder in eine andere Beleuchtung rückte. Die religiösen Kämpfe, die ja alle Tiefen der Leidenschaft aufregen mußten, erzeugten nicht nur Henker und Märtyrer sondern auch Helden und Rächer. Es brach eine wahre Blütezeit des Fanatismus herein, eine Renaissance der mittelalterlichen Kreuzzugsstimmungen und Ketzerkriege. Die jahrhundertelang gehegte Überzeugung, daß die Ausrottung der Heiden, der Muhammedaner, der Juden und der Häretiker ein gutes Werk und eine heilige Pflicht sei, übertrug sich mit fast ungeschwächter Kraft auf das Ringen der todfeindlichen Bekenntnisse; ein Geist des Hasses und der Unbarmherzigkeit, der wie ehedem seine Legitimation und seine wild erhabene Sprache den Schriften des Alten Testaments entnahm, nistete sich hüben wie drüben ein, und der Satz, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, fand seine praktische Auslegung nicht nur in offener Empörung und Feldschlacht sondern auch in den verbrecherischen Taten einzelner Schwärmer. Und jetzt erst werden jene scholastischen Theorien von der Souveränität des Volks und von der Rechtmäßigkeit des Tyrannenmords recht lebendig und von kalvinistischen wie von jesuitischen Federn eifrig weiter entwickelt. Der schottische Reformator John Knox billigte die Ermordung des Kardinals Beatoun und des Günstlings Riccio durch protestantische Verschwörer. Die Erschießung des Herzogs Franz von Guise durch den Hugenotten Poltrot wurde selbst von Männern wie Beza und Coligny als eine Wohltat Gottes gepriesen. Ja, Coligny ging in seiner Wahrheitsliebe so weit, der gegen ihn gerichteten Anklage auf Anstiftung das Bekenntnis entgegenzusetzen, angestiftet habe er den Mörder nicht, aber auch nicht abgeredet, nachdem er von Mordanschlägen Guises gegen ihn selbst in Kenntnis gesetzt

worden sei. Diese Verirrungen verschwanden freilich beinahe vor dem ungeheuren Eindruck der Bartholomäusnacht, zu deren Greueln Staatsraison und Fanatismus in widerlicher Eintracht sich die Hand reichten. In Rom und Venedig feierte man die rettende Tat durch Dankprozessionen. Denn die Wahrung der höchsten Interessen der Kirche und des Staats schienen hier zusammenzutreffen wie bei der Ermordung Oraniens, wie bei den wiederholten von Rom gekannten und gebilligten Anschlägen auf das Leben der Königin Elisabeth, der englischen Jesabel. Philipp II. bezeichnete einen solchen Plan im Jahre 1586 als „ein heiliges Unternehmen, das so durchaus dem Dienst Gottes entspricht und von dem zu hoffen steht, daß der Herr es fördern wird, wenn unsere Sünden es nicht verhindern". Man stieß sich nicht daran, daß dabei immer wieder die Vorstellung von der Rechtlosigkeit des Tyrannen zum Vorschein kam, eine Vorstellung, die ja von anerkannten Autoritäten der Wissenschaft, von dem spanischen Jesuiten Mariana so gut wie von dem protestantischen Niederländer Grotius verkündigt wurde. Und doch hatten inzwischen die französische Ligue und ihre Nachwehen die Staatsgefährlichkeit der entfesselten und mit staatlicher und religiöser Weihe ausstaffierten Mordlust gründlich enthüllt. Wenn Balthasar Gérard, der Mörder Oraniens, nach seiner Hinrichtung von katholischen Stimmen zugleich als Märtyrer, als Herkules und Vater des Vaterlandes verherrlicht worden war, so hetzten und schürten jetzt die berüchtigten Prediger der Ligue so lange, bis der in ihren Augen zum Tyrannen gewordene König Heinrich III. das Schicksal Oraniens teilte. Eine Prozession von hunderttausend Menschen durchzog Paris, mit Kerzen in der Hand, unter dem Ruf: Gott, vertilge das Geschlecht der Valois! Geistliche stellten auf dem Altar Wachsbilder des Königs auf und durchstachen sie während der Messe. Am 1. August 1589 traf den so geächteten Fürsten das Messer eines jungen Dominikaners Jaques Clément; die Prediger überboten sich, den Mörder zu feiern als Märtyrer, als den vom Himmel inspirierten und zum Himmel eingegangenen Überwinder einer grausamen Hyäne, eines scheußlichen Untiers, eines Holofernes, Judas, Herodes, Antichrist.

Auf den Nachfolger König Heinrichs IV. fand dann trotz seines Übertritts zum Katholizismus der Satz Anwendung: Rex haereticus eo ipso tyrannus. Nach einer Reihe von mißglückten Attentaten erlag er am 14. Mai 1610 dem wohlgezielten Stoß Ravaillacs. Ravaillac blieb unter den furchtbarsten Martern dabei, er habe keine Mitwisser und keinen Anstifter. Er war völlig ungebildet, aber er hatte die blutgeschwängerte Atmosphäre des ligistischen Geistes in sich eingesogen. Wenige Jahre zuvor (1605) war in England ein Verbrechen größten Stils vorbereitet worden, dessen Gelingen alle Mordtaten der Ligue in Schatten gestellt hätte. Es ist die bekannte, unter jesuitischer Beihilfe entstandene Pulververschwörung. König Jakob I., der die Hoffnungen der englischen Katholiken auf Befreiung von den Ausnahmegesetzen getäuscht hatte, sollte mit dem ganzen Parlament in die Luft gesprengt werden. Nur die Erwägung, daß dabei auch Glaubensgenossen den Tod finden mußten, hat im letzten Augenblick einige der Verschworenen ins Wanken und schließlich die Sache zur Entdeckung gebracht.

Die geplante Anwendung eines Sprengmittels und der Gedanke eines Massenmords ohne Ansehen der Person, ohne Rücksicht selbst auf schuldlose Opfer führen uns unwillkürlich vorwärts bis zu den Explosionsattentaten des 19. Jahrhunderts. Und die Verwandtschaft ist keine nur äußerliche. Die Gedankenwelt des Fanatismus bleibt unter allen Wandlungen stets eine engbegrenzte und zieht ihre grauenhaften Folgerungen mit einer durch den Wechsel der Schlagworte kaum verhüllten Einförmigkeit. Die uralten Vorstellungen vom erlaubten Tyrannenmord und vom Gottesgericht durch Menschenhand, die Anschauung, daß auch der rechtmäßige Fürst zum rechtlosen Tyrannen werden könne, der Satz von der Heiligung der Mittel durch den Zweck, den sowohl die Staatsraison der Renaissance als die religiöse Leidenschaft des 16. Jahrhunderts zum Dogma erhoben hatte, die Abstumpfung dieser Staatsräson und dieser religiösen Leidenschaft gegen jede Regung des Gewissens und der Menschlichkeit, das alles lebt noch heute in anderen Formen fort. Es war eine schwere Täuschung gewesen, als die triumphierende Aufklärung des 18. Jahr-

hunderts das Gespenst des Fanatismus für immer gebannt zu haben wähnte. Wohl hatte die absolute Monarchie nach dem Abschluß der Religionskriege ein ermüdetes und geduldiges Geschlecht vorgefunden; die Attentate auf gekrönte Häupter wurden zur Seltenheit und schienen vollends verschwinden zu müssen, als die Monarchie ihren Bund mit der Aufklärung einging. Die alte humanistische Begeisterung für die Republik als die ideale Staatsform schien ein höchst ungefährliches literarisches Dasein zu fristen, während die Philosophen auf dem Thron und auf dem Ministersessel immer häufiger wurden und legitime Herrscher dem jungen Freistaat der Nordamerikaner freundschaftlich die Hand boten. Da warf die französische Revolution den Brand in diese selbstzufriedene Welt voll Puder und Aktenstaub und mit einemmal, wie aus dem Boden gewachsen, erhob sich die scheinbar erstorbene politische Leidenschaft wieder zu ihrer vollen Kraft und Größe, in antiker Drapierung. Brutus und Cassius, Timoleon und Mucius Scävola feierten ihre Auferstehung aus dem Grab der Bücher und Schulhefte, und die Kraftworte Ciceros, deren sich die Mirabeau und Robespierre bemächtigten, entzündeten noch einmal die Herzen republikanischer Hörer. Der Name des Tyrannen vollends war dem geringsten Handwerker und Bauern geläufig als der Inbegriff alles Schändlichen. Den politischen Meuchelmord hatte freilich die siegreiche Revolution nicht nötig; sie arbeitete mit der Volksjustiz und vor allem mit dem Justizmord, dessen Maschinerie so ungeheuer und unentrinnbar ausgebaut wurde, daß schließlich die Werkmeister selbst unter ihre Räder und Treibriemen gerieten. Nur einer von den Führern, Marat, starb durch das Messer der Republikanerin Charlotte Corday, deren ergreifende Mädchengestalt als „Engel des Mords" einen neuen starken Anstoß zur Idealisierung des politischen Verbrechens gab.

Diese Idealisierung ist seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts in immer weitere Kreise gedrungen, und eine gesonderte Behandlung des politischen und des gemeinen Verbrechers, nicht wie früher zuungunsten, sondern zugunsten des ersteren, hat selbst in die Gesetzgebung und Rechtsprechung Eingang gefunden. Gerade der Rückschlag gegen die fran-

zösische Revolution war es, der die öffentliche Meinung auf solche Bahnen trieb. Und gerade in dem niedergetretenen Deutschland erwachte die politische Leidenschaft mit solcher Unwiderstehlichkeit, daß nicht nur einem Napoleon gegenüber jedes Mittel erlaubt schien, sondern auch nach dem Ausgang der Befreiungskriege mit seinen bitteren Enttäuschungen in den Kreisen der akademischen Jugend mit dem Gedanken des politischen Mords ein gefährliches Spiel getrieben wurde. Napoleon selbst war tief betroffen, als im Jahre 1809 ein ergriffener Attentäter, der 18jährige Staps, ein Predigerssohn aus Naumburg, ihm ins Gesicht sagte, er werde auch im Begnadigungsfall ihn doch zu töten suchen. Zehn Jahre später erstach der Burschenschafter Karl Sand den elenden Literaten Kotzebue, der ihm als eine Verkörperung aller Unsittlichkeit und Deutschfeindlichkeit erschien. Sand glaubte sich von Gott berufen und nicht wenige von den besten Männern seines Volkes beeilten sich, ihm nicht nur Mitleid sondern Bewunderung zu zollen. Man sprach von Wilhelm Tell, Brutus, Scävola, Harmodios und Aristogeiton, und der Berliner Theolog de Wette erklärte die Tat dieses reinen frommen Jünglings für ein schönes Zeichen der Zeit. „Er hielt es für recht und so hat er recht getan; ein jeder handle nur nach seiner besten Überzeugung, und so wird er das Beste tun." Mit erschreckender Klarheit zeigen diese Attentate von 1809 und 1819 das Fortleben der unsterblichen Vorstellung vom Tyrannenmord und des religiösen Fanatismus, der bei Staps wie bei Sand ein wesentliches Moment bildet; zugleich erscheint aber bei dem ausgesprochen eiteln Sand, wie Treitschke sich ausdrückt, bereits „die Todsünde des 19. Jahrhunderts, der impotente Größenwahnsinn."

In Deutschland gelang es damals, das Feuer rasch zu ersticken. Nicht so in den Ländern der romanischen und keltischen Rasse, wo die Leidenschaft weit leichter emporflammt und Phantasie und Nachahmungstrieb weit stärker sind. Hier konnten sich förmliche Krankheitsherde bilden, das Attentatsfieber endemisch werden. Hier tritt uns auch der politische Mord in seiner echt modernen Häßlichkeit entgegen, gekennzeichnet durch die Anwendung von Höllenmaschinen

und durch das Eindringen des gewerbsmäßigen Verbrechertums. Ich erinnere an die Attentate auf Napoleon im Jahre 1800, auf Louis Philipp im Jahre 1835. Vor allem der Held des letzteren, der vormalige Zuchthäusler und Polizeispion Fieschi mit seinem scheußlichen Anhang von Dirnen, ist der Typus des vollendeten Lumpen, und gerade deshalb übte sein widerlich freches Gebaren vor Gericht auf das blasierte Pariser Publikum den nämlichen Reiz, der seither nur zu oft solche Tragödien der Justiz zur Posse verzerrt hat. Nicht weniger als 18 Angriffe sind in den Jahren 1832—1846 auf das Leben des Bürgerkönigs unternommen worden. Es war die Blütezeit der geheimen republikanischen Gesellschaften, die in Italien unter Mazzinis Leitung vorwiegend nationale Zwecke verfolgten, in Frankreich mehr und mehr eine sozialistische und kommunistische Färbung annahmen. „Entblöße die Arme, o Volk, und tauche sie bis an die Schultern in die Eingeweide Deiner Henker", so heißt es in einem Aufruf der Gesellschaft der Volksrechte von 1835. Und im nächsten Jahre berief sich ein in Paris abgeurteilter Attentäter auf Brutus und erklärte den Königsmord für das Recht des Menschen, der nur durch seine Hände Gerechtigkeit erlangen könne.

Seitdem ist mit Ausnahme der deutschen Mittel- und Kleinstaaten kein Land von diesem blutigen Kampf gegen die Monarchie und gegen die Staatsgewalt überhaupt frei geblieben. Republikanische Staatsoberhäupter sind so gut wie Kaiser und Könige meuchlings angefallen worden; unter den Opfern finden wir neben dem Zaren Alexander II. die Präsidenten Lincoln, Garfield, Carnot. Fast wie durch ein Wunder ist der ehrwürdigste Herrscher unseres Jahrhunderts, Kaiser Wilhelm I., vor dem Tod durch Mörderhand bewahrt geblieben. Und vor wenigen Monaten erst ging ein Schrei der Entrüstung durch die Welt, die noch menschlich denkt und empfindet, als Kaiserin Elisabeth von Österreich dem Stahl eines Buben, nicht eines Wahnsinnigen, erlag. Weder die Todesstrafe noch die Begnadigung haben bisher die Zunahme der politischen Verbrechen zu hindern vermocht; vergebens suchte das Völkerrecht seit der sogenannten belgischen Attentatsklausel von 1856 einen verstärkten Schutz für die bedrohten

Träger der öffentlichen Gewalt zu schaffen. In den wahrhaft gebildeten Schichten freilich scheint die ehemalige Begeisterung für die mit Dolch oder Feuerwaffe hantierenden politischen Märtyrer mehr und mehr erloschen zu sein. So sagt Lammasch in seinem 1887 erschienenen Buch über Auslieferungspflicht und Asylrecht: „Das moderne Rechtsbewußtsein schaudert vor dem Gedanken zurück, als könnte vielleicht die Rücksicht auf den der Billigung und Bewunderung würdigen letzten Zweck der Tat ihren Urheber vor der Strafe schützen, die er für das von ihm angewendete Mittel verdient. Dieser Schauder ist einer der größten Kulturfortschritte seit der Zeit der Renaissance." Immerhin sind noch 1868 die Fanatiker, die in Rom eine päpstliche Kaserne in die Luft gesprengt hatten, von der italienischen Presse und Volksvertretung als Märtyrer begrüßt worden. Und in den heißesten Zeiten des deutschen Kulturkampfes hat selbst ein Windthorst das Attentat Kullmanns auf Bismarck als ein Ergebnis der unglücklichen, von dem Angegriffenen herbeigeführten Konstellation bezeichnet. Die berühmte Freisprechung der Nihilistin Wera Sassulitsch durch das St. Petersburger Schwurgericht im Jahr 1878, die Bewunderung, die selbst der öffentliche Ankläger ihrer Tat zollte, mögen ja in der Abnormität der russischen Zustände ihre Erklärung finden. Jedenfalls wird aber der wachsende Abscheu der meisten Gebildeten vor dem früher idealisierten politischen Mord mehr als aufgewogen durch die schlecht oder gar nicht verhüllte Freude der unzufriedenen Massen über jede Schädigung oder Beunruhigung der Höherstehenden. Und damit berühren wir die furchtbarste und folgenschwerste Wandlung, die der politische Mord in unsern Tagen erfahren hat, seine Ausgestaltung zum „sozialen" Verbrechen. Es sind nicht mehr die Häupter allein, die getroffen werden sollen, auch nicht mehr der Staat allein; es sind ganze, nach vielen Millionen zählende Klassen der Gesellschaft, deren Vernichtung oder mindestens Einschüchterung und Bekehrung mit den gewaltsamsten Mitteln der Lieblingstraum des modernsten Fanatismus geworden ist.

Das 19. Jahrhundert hat die verschiedensten Spielarten von Fanatikern gesehen. Selbst die alttestamentliche Voll-

streckung eines Gottesgerichts ist vertreten, so bei Sand, bei Tschech, bei Kullmann, bei Guiteau, dem Mörder des Präsidenten Garfield, der durch zweiwöchentliches ernstes Gebet die feste Überzeugung eines göttlichen Auftrags gewonnen hatte. Republikanischer Fürstenhaß und nationale Leidenschaft haben in Frankreich wie in Deutschland, in Polen, Irland, Italien oft genug dem politischen Verbrecher die Waffe in die Hand gedrückt. Ich erinnere nur an die Attentate auf Napoleon III. 1858, auf König Wilhelm 1861, auf Bismarck 1866. Aber schon eine oberflächliche statistische Betrachtung der politischen Morde seit den 70 er Jahren zeigt uns eine Steigerung, die an und für sich auf die Wirksamkeit neuer Triebkräfte hinweist. In dem nämlichen Jahr 1878, in dem die zwei ruchlosen Attentate auf unsern alten Kaiser in Berlin verübt wurden, begann in Rußland eine fast ununterbrochene Folge von politischen Verbrechen, bis die Ermordung des Zaren am 13. März 1881 hier vorläufig einen gewissen Abschluß brachte. Aber der Feuerschein der Brandlegungen und das Dröhnen der Explosionen im Osten schienen wie eine Ansteckung in die Ferne zu wirken. Mit dem Jahr 1881 setzt das Schreckenssystem der irischen Fenier mit Brand und Dynamit auf englischem Boden ein, während auf der grünen Insel selbst der Einzelmord nach wie vor seinen Tribut heischte. Im September 1883 mißglückte durch einen Zufall das wahrhaft teuflisch angelegte Attentat auf Kaiser Wilhelm und seine erlauchten Festgenossen bei der Enthüllung des Niederwalddenkmals. Im Januar 1885 wurden das Parlament in Westminster und der Tower in London, im Jahre 1887 die Jubiläumsfeier der Königin Victoria durch ähnliche Anschläge bedroht. Überall in Europa waren die Chemiker der Revolution und die Bombenwerfer an der Arbeit, in Österreich, in Italien, wo die sog. Irredenta die nationale Idee mit dem Blut unschuldiger Opfer befleckte, in Spanien, endlich mit ganz besonderer Wut und Hartnäckigkeit in Frankreich, wo seit 1892 die „Handlungen sozialer Gerechtigkeit", wie Ravachol prahlte, sich förmlich drängten. Die Richter, Polizeileute und Militärs in ihren Behausungen, die Volksvertreter inmitten ihrer Sitzung, die Beter in der Kirche, die Gäste in

den Cafés und Restaurants, sie alle wurden heimgesucht. Niemand sollte sich mehr seines Lebens sicher fühlen. Und daneben wurde in Frankreich wie anderwärts die Detailarbeit mit dem Dolch nicht verabsäumt. Selbst die angespannteste Wachsamkeit der Sicherheitsorgane vermochte doch immer nur einen Teil der geplanten Verbrechen zu vereiteln, und die Todesurteile der Justiz wurden mit neuen Racheakten beantwortet. Man sah sich fast wehrlos einer psychischen Seuche von unerhörten Dimensionen gegenüber; alle bekannten Mittel schienen zu versagen, ehe die wahre Ursache der Krankheit entdeckt und damit eine wirksame Art der Bekämpfung und Vorbeugung in das Bereich der Möglichkeit gerückt war.

Es ist nicht meines Amts, hier solche Möglichkeiten zu verfolgen. Nur auf einige hervorstechende Züge der kurz skizzierten Erscheinung möchte ich noch aufmerksam machen. Denn sie zeigt sich mit dem Ganzen unseres gegenwärtigen Kulturlebens nur allzu eng verwandt und verwachsen.

Der neue und unheimliche Großbetrieb des politischen Meuchelmords entspricht vor allem nicht etwa nur der gewaltigen Bevölkerungszunahme unseres Jahrhunderts, sondern dem bewußten Eintritt der Massen in die Welt des geschichtlichen Handelns. Jene wirtschaftliche und soziale Umwälzung ohnegleichen, in der wir uns befinden, hat in dem sog. vierten Stand das Verlangen nach einer veränderten Güterverteilung und die Überzeugung von der Ungerechtigkeit und Unverbesserlichkeit der bestehenden Gesellschaftsordnung hervorgerufen und neben der Sozialdemokratie auch den Anarchismus erzeugt, dem ja die meisten politischen Verbrecher unserer Tage anzugehören sich rühmen. Auf dem Boden der Theorie mögen ja der sozialdemokratische Kollektivismus und der anarchistische Individualismus unversöhnliche Gegner sein. Aber in dem systematisch großgezogenen Haß gegen die Herrschenden und Besitzenden finden sich beide Richtungen brüderlich zusammen und von einer sittlichen Mißbilligung der anarchistischen Greueltaten kann jedenfalls bei einer Partei nicht die Rede sein, die den furchtbarsten Szenen der Pariser Kommuneherrschaft Beifall gezollt hat und die Ver-

antwortung für das Verbrechen überhaupt nicht dem Täter sondern der Gesellschaft zur Last legt.

„Die jetzige Generation muß alles Bestehende ohne Unterschied blindlings zerstören, in dem einzigen Gedanken: möglichst rasch und möglichst viel." So sagt Netschajew, und Michael Bakunin erklärt die Lust der Zerstörung für eine schaffende Lust. Denn aus dem despotisch regierten Rußland ist jener unheimliche Gast nach Westeuropa herübergekommen, der wild gewordene Nihilismus, dessen blutige „Propaganda der Tat" zunächst allein den Zweck verfolgt, der widerspenstigen bürgerlichen Gesellschaft immer wieder zum Bewußtsein zu bringen, daß ihr nur zwischen Abdankung oder Untergang die Wahl bleibt. Und die Möglichkeit des Zerstörens ist ins Ungeheure emporgetrieben durch die moderne Naturwissenschaft und Technik; vor allem die Chemie bietet Zerstörungsmittel von wahrhaft phantastischer Großartigkeit nicht nur für den internationalen sondern auch für den sozialen Krieg, der kein hemmendes Völkerrecht kennt. Triumphierend verkündigte Johann Most in seinem „Handbuch der revolutionären Kriegswissenschaft" die frohe Botschaft: „Die Sprengstoffe werden zweifellos im nächsten Abschnitt der Weltgeschichte den ausschlaggebenden Faktor bilden." Die öffentliche Rede eines Haupts der Fenier in New York (1883) gipfelte in einem wahren Hymnus auf das Dynamit; „Irland", rief er, „muß alle Hilfsmittel der Zivilisation gebrauchen, um sein Ziel zu erreichen". Und die Wirksamkeit lauter Brandreden und geheimer Verschwörungen wird vielleicht noch überboten durch die schleichende Minierarbeit einer Presse, deren Erzeugnisse zuweilen, wie die „Explosion", das „Journal des Assassins", der „Ciclone", schon auf ihren Titeln vernehmlich genug reden.

Dieses Neben- und Durcheinander von philosophierenden Idealisten und entmenschten Verbrechern, das von der Flagge des Anarchismus gedeckt wird, erregt uns Grauen. Vor allem der Heroenkultus, der mit den erbärmlichsten Mordgesellen getrieben und nur durch ihre freche Selbstberäucherung noch überboten wird, ekelt uns an. Völlig neu und unerhört ist indessen eine solche Berührung zwischen

den Kreisen selbstloser Gedankenarbeit und moralischer Perversität keineswegs. Man hat wohl an die Brüder vom freien Geist als an die „Anarchisten des Mittelalters" erinnert. Zeitlich näher liegen uns die Wandlungen, die an dem Täufertum des 16. Jahrhunderts sich vollzogen haben; auch hier umschließt der gleiche Name so verschiedenartige Erscheinungen, wie die todesmutigen Märtyrer der ersten Periode, die blutigen Saturnalien des münsterischen Gottesreichs und dann die Umkehr und Abklärung in der mennonitischen Sekte. Vollends uns Menschen des ausgehenden 19. Jahrhunderts sollten gerade die starken psychopathischen Züge der modernen Revolution am wenigsten überraschen. Sie sind nicht erst durch den sog. Anarchismus in die Welt gekommen. Sie starren uns entgegen aus einer Fülle von berühmten und unberühmten Erzeugnissen unseres höheren Geisteslebens, vor allem aus der Welt moderner Spekulation, Kunst und Poesie. Es liegt mir natürlich durchaus fern, die vorhandene soziale Krankheit selbst auf solche Begleiterscheinungen zurückführen zu wollen. Denn ihre tiefsten Wurzeln sind jedenfalls innerhalb der ungeheuren Krisis des Wirtschaftslebens zu suchen; hier spricht vielleicht am deutlichsten die bittere Not der niederen Klassen, vor allem der Landbevölkerung in Irland und in Italien. Und in Frankreich hat die engherzige Scheu der Regierung und des Parlaments vor jeder sozialen Reformpolitik dem Anarchismus einen besonders günstigen Nährboden geschaffen. Anders liegt aber die Sache z. B. in der Heimat des Nihilismus, in Rußland, wo der unerträgliche Druck einer überlebten Staatsform nicht die Massen, sondern die mittleren und höheren Schichten zu gewaltsamer Selbsthilfe gereizt hat. Die Geschichte des Nihilismus zeigt in ihrer offenkundigen Beeinflussung durch die plötzlich einströmende abendländische Geisteskultur die Wirkungen dessen, was man wohl eine „Suggestion durch Bücher" genannt hat, auf eine Welt des Stillstandes und der Unmündigkeit. Aber auch in Westeuropa hat die Auflehnung eines ungebändigten Subjektivismus gegen jede Autorität nicht in den untersten Schichten seinen Anfang genommen. Die zündenden Schlagworte, die Verwirrung der sittlichen

Begriffe, die Idealisierung des Verbrechens, sie sind stets von oben gekommen. Schon vor der großen Revolution hat Rousseau der bestehenden Gesellschaft den Krieg erklärt. Der jugendliche Schiller nimmt diese Kriegserklärung auf und zeichnet in der Gestalt des Karl Moor, der zu den Sternen des Ruhms emporklimmt auf den Schultern der Schande, den „majestätischen Sünder", den „hohen Gefallenen". Das soziale Mitleid erwacht überall; schon wagt Bulwer in seinem Eugen Aram den idealistischen Mörder psychologisch zu erfassen, wie dann später und weit feiner Dostojewski als ein Vorempfinder der russischen Attentate die herostratische Natur seines Raskolnikow zergliedert hat. Vor der Revolution von 1848 ergeht sich die schöne Literatur namentlich der Franzosen als eine rechte „Lazarettpoesie" in der liebevollen Beschäftigung mit den Enterbten und Entarteten, den Opfern der Gesellschaft; sie schwelgt in der Entdeckung des unverdorbenen Lasters und des hochherzigen Zuchthäuslers. Und heute? Vor und in den Jahrzehnten des Kommuneaufstandes und der Mordepidemie sehen wir tonangebende Vertreter der Dichtung und Kunst in einer wahren Andacht zum Häßlichen und Abnormen befangen und von der Langeweile des Gesunden und Normalen sich geringschätzig abwenden. Der ärgste Schmutz wird salonfähig und bühnengerecht; die schlimmsten Entartungen der Bête humaine sind gerade noch ausreichend, um die Abstumpfung eines überreizten Publikums zu überwinden. Wohl ist in neuester Zeit ein fühlbarer Rückschlag gegen den ganz verwilderten Naturalismus eingetreten, aber damit sein Fortwirken noch lange nicht aufgehoben worden. Emile Zola hat in seinem jüngsten Roman die Pariser Gesellschaft auf den Operationstisch gelegt, und überall wo sein Messer eindringt zeigt sich ihr Körper in Vereiterung und Fäulnis übergegangen; nur an einer Stelle noch frische Säfte und Hoffnung auf Regeneration: das ist die Welt des Anarchismus.

Zu allen Zeiten hat sich der Fanatismus seiner Natur gemäß nur mit einer ungeheuren Einseitigkeit, mit einer Konzentration des Denkens und Wollens auf wenige Richtpunkte vertragen. Zu allen Zeiten hat er es verstanden,

aus dem Reichtum geistiger Bewegungen das Gift herauszudestillieren, dessen er zur Nahrung bedarf. Der moderne Anarchist in einer geistvollen Skizzierung Vogüés führt als Extrakt aus allen philosophischen Systemen nur eine Pille Rousseau und eine Pille Renan. Niemals noch war der Wille zur Selbstherrlichkeit des Individuums so in die Massen eingedrungen und zugleich die Wirksamkeit der Literatur so allgegenwärtig wie in unserm Jahrhundert. Ist vormals selbst aus den wohlverwahrten Spekulationen der Scholastik doch hier und da die eine oder andere Idee hinausgetragen und der Fassungskraft breiter Schichten angepaßt worden, so kann es nicht überraschen, wenn heutzutage der düstere Idealismus eines Tolstoi oder Ibsen, die Umwertung aller Werte und der Übermensch Nietzsches oft in den wunderlichsten Verzerrungen aber weit über die engere Gemeinde ihrer Gläubigen hinaus siegreichen Umzug halten. Ein Herzenserguß der Pariser Anarchisten im Dezember 1892 brandmarkte die heutige Gesellschaft als „die alte verbrecherische, die niederträchtige und romantische". Sicherlich ist es eine gefährliche Romantik, die mit dem sozialen Zündstoff ihr ästhetisches Spiel treibt und schließlich alles verzeiht, weil sie alles zu begreifen wähnt. Solche Gefühlsverirrungen oben führen zuletzt wie die Mordepidemien unten auf das Gebiet und unter den zuständigen Wahrspruch der Psychiatrie. Das Gefühl des sozialen Mitleids und der sozialen Pflicht aber wird diese Stürme überdauern, wie die Reformation des 16. Jahrhunderts die wildesten Entladungen des religiösen Fanatismus überdauert hat.

X.

Jean Bodin als Okkultist und seine Démonomanie.

(Historische Zeitschrift Band 105, 1910.)

Die Tatsache unserer Abhängigkeit von der Welt, in die wir hineingeboren sind, kommt uns vielleicht niemals zwingender zum Bewußtsein, als wenn wir hochbegabte, ja selbst geniale Persönlichkeiten einer offenbaren geistigen Verirrung ihrer Zeit sich anbequemen oder gar unterliegen sehen. Am leichtesten läßt sich diese Beobachtung bei den Menschen der Vergangenheit anstellen, und hier bieten sich wieder die handgreiflichsten Belege auf dem weiten Gebiet der Vorstellungen, die wir heute mit voller Berechtigung unter den Begriff des Aberglaubens bringen dürfen. Dabei ist für das 16. und 17. Jahrhundert eine sehr starke Befangenheit auch der freiesten Geister — mit verschwindenden Ausnahmen — charakteristisch und bei dem damaligen Stand der Naturwissenschaft durchaus begreiflich. Daß die großen Theologen in dieser oder jener Form der herrschenden Superstition ihren kräftigen Tribut zahlen, versteht sich gewissermaßen von selbst. Aber sogar wissenschaftliche Reformatoren wie Francis Bacon und Descartes fühlen sich wohl gelegentlich durch bedeutsame Träume vorwärts getrieben oder vom Dämonischen angehaucht. Vermögen doch solche und ähnliche, selbst astrologische Überreste uralter Weltkonstruktionen noch in unseren Tagen ihr Dasein zu behaupten. Dagegen ist die schwerste geistige Erkrankung der beginnenden Neuzeit, der Glaube

an Zauberei, allmählich so restlos überwunden worden, daß es uns außerordentlich schwer fällt, mit dem Geisteszustand jener Generationen, die in einer so grauenhaften Atmosphäre lebten und webten, ruhige Fühlung zu gewinnen.

Auf die Gestalt Jean Bodins hat nun seit den Tagen der Aufklärung seine Rolle als Hexenrichter und Theoretiker des Hexenwahns den tiefsten Schatten geworfen. Die Zeitgenossen waren daran gewöhnt, in ihm den Adepten unerlaubter Geheimkünste oder auch den begnadeten Propheten zu wittern[595]); er ist sogar einmal (1590 in Laon) als der Magie verdächtig vor Gericht gezogen worden. Und die Geschichte von einem ihm dienstbaren Dämon, auf die ich unten näher zurückkommen muß, blieb noch lange nach seinem Tode im Umlauf. Dagegen regte sich schon im 17. Jahrhundert zuweilen ein Gefühl für den schreienden Widerspruch, der zwischen dem kühnen Freidenker und dem bornierten Hexenverfolger Bodin zu bestehen schien. Der zum Paradoxen neigende Mediziner Guy Patin legte sich die Sache so zurecht, daß der Verfasser eines so lächerlichen Machwerks wie die Démonomanie in Wirklichkeit gar nicht an Zauberei geglaubt, sondern nur den Zweck verfolgt habe, die Mitwelt über seine wahre Gesinnung zu täuschen[596]). Diese Erklärung vermochte sich natürlich bei ihrer offenkundigen Unhaltbarkeit nicht durchzusetzen, und in der Folgezeit blieb der überwiegende Eindruck der eines aufrichtigen Bedauerns oder auch der Entrüstung darüber, daß ein so reicher und vielfach so freier Geist bis zu einem solchen Grad von dem ekelhaftesten Aberglauben und Fanatismus, den die Geschichte kennt, überwältigt worden sei. Voltaire schmückte ihn nach seiner Weise mit dem Ehrentitel eines „procureur-général de Belzébuth", während der ernsthafte Jakob Brucker über den ganz unphilosophischen Hohlkopf (cerebrum ab omni ratione vacuum) in hellen Zorn gerät[597]). Erst neuerdings ist die ungeheure und unheilvolle Macht, welche Phantasie und Okkultismus auf das ganze Denken und Fühlen des 16. Jahrhunderts ausgeübt haben, mehr und mehr im Zusammenhang gewürdigt und dadurch die Beurteilung von Bodins superstitiösen Verirrungen einigermaßen gemildert worden[598]). Auch die kriminalistische Un-

barmherzigkeit, womit Bodin der Jurist und Richter die äußersten Folgerungen seiner wissenschaftlichen Konstruktion des Verbrechens der Zauberei zieht, war leider bei seinen Fachgenossen fast durchweg und noch auf lange hinaus fest eingewurzelt. Man braucht nur an seinen deutschen Übersetzer, den ehrlichen Fischart, zu denken[599]). Vollends unter den französischen Juristen begegnen uns hochgebildete Männer wie Bodins Landsmann Pierre Leloyer, der seine Polyhistorie zum guten Teil in den „Quatre livres des spectres" (1586) niederlegte, oder Nicolas Remy, der seine humanistische Schulung dazu mißbrauchte, „zur Zerstreuung" die Geständnisse der von ihm gepeinigten Hexen in lateinische Verse zu bringen[600]). Wie für sie, war auch für Bodin der Dämonenglaube mit allem Zubehör nach einem Ausdruck Guhrauers „in sein ganzes System verwachsen". Es verlohnt sich wohl der Mühe, den Anfängen und der Entwicklung jener okkultistischen Interessen nachzugehen, denen der berühmte Publizist sein ganzes Leben hindurch nur zu sehr treu geblieben ist. Wir sind dabei in erster Linie auf die Démonomanie angewiesen, die sich überhaupt bei näherer Betrachtung als ein höchst persönliches Buch darstellt.

Daß Bodin von jeher den Nachtseiten der Natur und der Menschenseele die regste Anteilnahme entgegenbrachte, hängt mit jener fast fieberhaften Wißbegierde zusammen, die ihn als den echten Sohn eines nach neuen Synthesen ringenden Zeitalters unwiderstehlich zwang, alles, was ihm in den Weg kam, zu erfassen und dem Ganzen einzuordnen. Gleich die früheste datierte Angabe, die er uns aus seiner Jugend überliefert hat, bezieht sich auf ein peinliches Verfahren gegen sieben der Zauberei Angeklagte in Nantes (1549)[601]). Dann sehen wir ihn während der akademischen Jahre in Toulouse seine Kenntnisse in okkultistischen Dingen verschiedener Art eifrig vervollständigen. Er beobachtet mißlungene Versuche in der Rhabdomantie, besucht 1557 das Haus eines Schusters, das von einem Steine werfenden Geist heimgesucht wurde, allerdings ohne selbst etwas wahrzunehmen, nimmt 1558 ein anderes verrufenes Haus in Augenschein, das von einem verwegenen Mediziner billig gekauft,

aber bei einer verunglückten Schatzgräberei durch einen übernatürlichen Wirbelwind (wohl eine Explosion) stark beschädigt worden war[602]). Er läßt sich von einem geistlichen Magier, von einem Hexentanzplatz in der Nachbarschaft erzählen, auch von einem Studenten, dem ein befreundeter Zauberer das Fieber, freilich mit Darangabe des eigenen Lebens, wegbeschworen habe[603]). Wir dürfen wohl auf diese Jahre eine Äußerung beziehen, die er wie so manche persönliche Erinnerung in seinem Heptaplomeres dem Kalvinisten Curtius in den Mund gelegt hat: „Gewiß bin ich früher von einer unglaublichen Begierde erfaßt worden, die Luftfahrten der Hexen und ihre Zusammenkünfte mit den Dämonen mit meinen eigenen Augen zu schauen"; doch bei der Lebensgefährlichkeit eines solchen Unternehmens habe er es schließlich vorgezogen, seine Überzeugung von der Wirklichkeit dieser Vorgänge aus der antiken Überlieferung und den modernen Gerichtsakten zu schöpfen[604]). Mit dem berüchtigten Beschwörungsbuch, dem sog. Grimoire, behauptet er sich nicht eingelassen zu haben, aber er weiß trotzdem aus eigener Erfahrung, daß man in der Nacht vom Freitag zum Samstag in diesem Buche zu lesen pflegt[605]). Natürlich ist er mit dem Klassiker der damaligen Magie, mit Cornelius Agrippa, ganz vertraut, obwohl ihm der Verfasser der Occulta philosophia für einen Großmeister teuflischer Künste gilt, dessen Namen er am liebsten in Vergessenheit versenken möchte[606]).

Als Bodin um das Jahr 1560 nach Paris übersiedelte, brachte er nicht nur als Humanist und Jurist sondern auch als Okkultist eine Wissensgrundlage mit, auf der sich leicht weiterbauen ließ. Er kannte die Hauptstadt schon von früher her; was er aber aus seinem Pariser Leben über Magie, Besessenheit, peinliche Prozesse berichtet, bezieht sich wesentlich auf die Zeit seiner Advokatur beim dortigen Parlament[607]). Im Punkt der Hexenverfolgung war freilich Frankreich damals noch recht lau und rückständig; erst mit den siebziger Jahren und namentlich seit dem Tod Karls IX. machte sich ein schärferes Vorgehen der Gerichte gegen die Zauberei bemerklich[608]). Ein blinder Hexenmeister, der vor Gericht mehr als 150 Mitschuldige angab, endete 1571 nicht auf dem Scheiterhaufen

sondern nur am Galgen[609]); der berühmteste französische Schwarzkünstler, Trois-Échelles aus Le Mans, entging sogar durch die Gnade des Königs der Vollstreckung des bereits gefällten Urteils, als er sich erbot, alle Hexen und Zauberer im Reich ausfindig zu machen und zu denunzieren. Aber die Ergebnisse seiner Nachforschungen wuchsen so unheimlich an, und seine Behauptungen über die Zahl der vorhandenen Schuldigen gingen derart ins Phantastische, daß man lieber darauf verzichtete, der strafenden Gerechtigkeit freien Lauf zu lassen[610]). Bodin, den diese Schwäche gegenüber dem schwersten aller Verbrechen mit steigendem Unmut erfüllte, versäumte keine Gelegenheit, als Parlamentsadvokat und in sonstigen amtlichen Tätigkeiten seine Erfahrungen über eine so aktuelle Frage zu bereichern und zu klären. Als er 1567 einem „großen Gerichtstag" zu Poitiers beiwohnte, orientierte er sich nicht nur aus Prozeßakten und Mitteilungen von Gerichtspersonen, sondern ging in seinem Eifer so weit, von seiner Hauswirtin, „die in dieser Kunst vortrefflich unterrichtet war", kraft einer äußerst verdächtigen Sachkenntnis sich über das Nestelknüpfen belehren zu lassen[611]). Auch bei seinem lebhaften Verkehr mit fremden Diplomaten und Gelehrten wie Hubert Languet, Peucer u. a. wurden genaue Erkundigungen über Lykanthropie und sonstige okkultistische Erscheinungen eingezogen[612]). Selbst auf dem Reichstag zu Blois (1576/77), wo er doch als Mithandelnder bei den gewichtigsten politischen und juristischen Entscheidungen vollauf in Anspruch genommen war, fand er immer noch Zeit, bei verschiedenen Kollegen und auch bei dem kundigen Löwenwirt die verrücktesten Zaubergeschichten einzusammeln. Im Januar 1577 wurde er dort sogar amtlich mit der an den König gerichteten Eingabe eines savoyischen Zauberers bekannt gemacht, der sich le Comte nannte und ein wunderbares Mittel zur Vervielfältigung des französischen Bodenertrags anbot; zum Bedauern Bodins zog man den Frechen nicht einmal vor Gericht[613]).

Der philosophierende Jurist und Politiker hatte sich von Jugend auf unlöslich in das Gewirr neuplatonischer und kabbalistischer Dämonologie verstrickt. So konnte all-

mählich der furchtbare Gedanke Herrschaft über ihn gewinnen, daß er als ein aufrichtiger Diener Gottes und des Vaterlands zur Einsetzung seiner vollen Kraft gegen diese verhängnisvolle Gleichgültigkeit der leitenden Kreise verpflichtet sei. Es ist der französische Patriot, der gegen die Hexenseuche zu Feld zieht, wie er kurz vorher in den Büchern vom Staat angesichts der drohenden Auflösung der alten Monarchie seine warnende Stimme erhoben hatte. Seine frühzeitig angeknüpften und immer näheren Beziehungen zur vornehmen Gesellschaft sowie zum Königshof selbst[614]) ließen ihn so manches sehen und hören, was ihm einen höchst gefährlichen Einfluß okkultistischer Gelüste und Persönlichkeiten klar zu erweisen schien. Freilich beschränkte sich das Übel keineswegs auf Frankreich; genoß doch im engen Verein mit Astrologie, Alchymie und Wahrsagerei jeder Art die eigentliche Magie von jeher an den meisten europäischen Höfen ein weitgehendes Gastrecht[615]). Bodin richtet auch seine Anklage auf Pflege magischer Künste und Verwertung gottloser Hilfsmittel wiederholt gegen die christlichen Fürsten überhaupt. Von auswärtigen Herrschern der Neuzeit führt er den Schwedenkönig Erich XIV. an, der sich zu seinem Unheil von Zauberinnen habe beraten lassen[616]). Aber die schwersten Vorwürfe erhebt er doch gegen die einheimische Dynastie. Franz I. wird nicht genannt, aber mit mehr als genügender Deutlichkeit als eifriger Anhänger der verbotenen Magie gekennzeichnet[617]). „Einer der größten Fürsten der Christenheit, der hier nicht genannt zu werden braucht", ist vermutlich Heinrich II.; er hielt sich für teures Geld einen neapolitanischen Zauberer, den er seinen „Conservateur" nannte, und nach seinem Tod, „qui fut misérable", trug er noch das für ihn geheimnisvoll hergestellte Amulett, ein Bild des Jupiter, am Hals[618]). Unter den folgenden Regierungen wurde es dann wieder schlimmer als je. Bodin betont den Zuzug ausländischer, besonders italienischer Geheimkünstler und rührt damit an jene tiefgehende Erbitterung, die in Frankreich gegen den verderblichen Einfluß der Landsleute Katharinas von Medici um sich griff und in erster Linie die Königinmutter selbst als die Hauptschuldige verantwortlich machte[619]).

Der ehemalige Hofmann, immer noch in Diensten des regierenden Königs und seines jüngeren Bruders Alençon, hütet sich natürlich, der mächtigen und gefährlichen Fürstin auch nur mit einem Wort zu gedenken. Ganz offen greift er dagegen als den Beschützer alles magischen Frevels Karl IX. an, und zwar auf Grund seines persönlichen Einblicks in das höfische Spiel mit den Geheimwissenschaften. Er berichtet davon, wie Trois-Échelles durch Vorführung eines gar zu unbegreiflichen Kunststücks mit einer goldenen Kette die Gunst des Königs und beinahe das Leben verloren habe; er erzählt ferner von einem förmlichen Vortrag des Begnadigten vor König und Hof, wobei der eben anwesende Admiral Coligny die Ausführungen des Magiers über Hexensabbat und Zauberpulver durch eine Geschichte aus eigener Erfahrung bestätigte[620]). Den vorzeitigen Tod des jungen Herrschers und sogar das traurige Schicksal des Reiches führt Bodin geradezu auf diese Begnadigung als eine unverzeihliche Versündigung gegen das ausdrückliche Gebot Gottes zurück[621]). Er will keineswegs die schwere Schuld der „höfischen Zauberer" (courtisans sorciers, magi aulici) abschwächen, deren einer schon genügt, um die ganze Umgebung, vor allem aber den Fürsten anzustecken; man sollte sie ohne Ansehen der Person foltern und hinrichten[622]). Trotzdem lastet die schwerste Verantwortung stets auf dem Fürsten selbst, denn sein Ungehorsam gegen das göttliche Gesetz zieht nicht nur für seine Person, sondern für den gesamten Staat verheerende Folgen nach sich. Eine unverbrüchliche Vorschrift dieses Gesetzes ist nun für Bodin wie für sein ganzes Zeitalter die Bestrafung der Wahrsager, Zauberer und Hexen mit dem Tode (2. Mos. 22, 18; 3. Mos. 20, 6—8, 27). Und wir müssen dabei noch in Betracht ziehen, bis zu welchem Grad dem französischen Denker auch bei seinen juristischen und staatsrechtlichen Konstruktionen die alttestamentliche Weltanschauung als etwas Unantastbares und ewig Maßgebendes vor Augen steht. So finden wir in seiner zusammenhängenden Erörterung des Strafzwecks, die er bezeichnenderweise nicht den Büchern vom Staat sondern der Démonomanie einverleibt hat, an oberster Stelle die Stillung des göttlichen Zorns und Abwen-

dung der göttlichen Rache, die sonst das gesamte Volk treffen würde; an zweiter Stelle folgt die Erwirkung des göttlichen Segens als Lohn für die Befolgung des Strafgebots, dann erst Abschreckung, Verhütung eines weiteren Umsichgreifens der Verbrechen, Minderung der Zahl der Bösen, Sicherung der Guten, ganz zuletzt Vergeltung der Missetat. Die beigegebenen Zitate sind alle dem Pentateuch entnommen[623]). Jener oberste Strafzweck fällt aber naturgemäß bei einer solchen Beleidigung der göttlichen Majestät, wie sie die Zauberei in sich trägt, mit besonderer Wucht in die Wagschale. Deshalb verwirkt der Herrscher, der dieses Kapitalverbrechen ungeahndet läßt, während ihm doch hier ein Begnadigungsrecht überhaupt nicht zusteht[624]), mit voller Sicherheit die Rache Gottes. Sie trifft zugleich mit ihm sein Volk und kann die verschiedensten Formen annehmen, von Mißernte und Seuche bis zur Kriegsnot und zum völligen Ruin des Staats. Und mit unverkennbarer Anwendung auf den gegenwärtigen Zustand Frankreichs sieht die Démonomanie durch solche vom Satan verführte Fürsten neben der Entsittlichung ihres ganzen Regiments „Aufruhr unter den Untertanen oder Bürgerkriege" entstehen, „um Blutvergießen zu schauen und dem Teufel das ihm angenehmste Opfer, das unschuldigen Bluts, darzubringen; denn er will die Erhaltung der Bösen"[625]).

Die Beurteilung der Hugenottenkriege, die aus dieser Auslassung herauszuhören ist, kann bei einem so ausgesprochenen Gegner des Religionskriegs wie Bodin nicht überraschen. Durch mannhaftes Eintreten für seine Überzeugung hatte der berühmte „Politiker" auf dem Reichstag zu Blois die Gunst Heinrichs III. eingebüßt. Schon vorher war er aus Paris, wo er als Advokat am Parlament keine Erfolge zu erzielen wußte[626]), als avocat du roy an den Präsidialhof zu Laon übergesiedelt. Und kurz nachher (6. Februar 1577) berichtet der englische Agent William Wade, der ihm freundschaftlich nähergetreten war, Bodin müsse sich seiner Sicherheit wegen als Protestant (being of the religion) aus der Praxis zurückziehen und sei deshalb in dürftigen Verhältnissen[627]). Jedenfalls trat er für die nächsten Jahre zu Laon in eine Art von

Stilleben zurück, bis ihn zu Anfang 1581 die Teilnahme an dem englisch-niederländischen Unternehmen des Herzogs von Alençon wieder ins öffentliche Leben hinausführte. Seine richterliche Tätigkeit ließ ihm offenbar genügende Muße zu literarischer Arbeit; aus dieser Zeit stammen neben einer Reihe von neuen Auflagen seiner beiden Hauptwerke sowie der Réponse à Malestroit und des Oppian, der Bericht über den Reichstag zu Blois, die Iuris universi distributio, die Démonomanie und die pseudonyme Apologie de René Herpin pour la République de J. Bodin. Zu dem Werk über die Zauberei gab ihm die unmittelbare Anregung ein Hexenprozeß, zu dem er, wohl zum erstenmal, selbst beigezogen wurde; die Angeklagte, Jeanne Harvillier aus Verbery bei Compiègne, wurde am 30. April 1578 zum Tod verurteilt und wie vormals ihre Mutter lebendig verbrannt; die eine Stimme des Gerichtshofs, die sich für vorherige Erdrosselung aussprach, war natürlich nicht die Bodins[628]). Mit welchem Feuereifer er seine Beherrschung der Materie in Laon durch Kenntnisnahme von allen ihm zugänglichen Akten wie im Verkehr mit erfahrenen Juristen und Beamten zu vervollständigen trachtete, davon legt sein Buch überreiches Zeugnis ab. Zugleich hat er sich freilich ein Denkmal seiner größten Schwächen errichtet, das sogar in jener glaubensfrohen und nervenstarken Zeit nicht wenige stutzig machte. Im 17. Jahrhundert äußert einer seiner begeistertsten Verehrer, Gabriel Naudé, man würde Bodin, „den ersten Mann Frankreichs", zweifellos nicht für einen gewöhnlichen Menschen sondern für eine reine Intelligenz gehalten haben, „wenn er nicht in dieser Démonomanie Zeichen und Spuren des Menschlichen hinterlassen hätte"[629]). Die Charakterzüge, die hier an dem Verfasser ganz besonders abstoßend hervortreten, lassen sich übrigens auch in seinen gefeiertsten Werken nicht übersehen. Gerade die Methodus und die Bücher vom Staat bieten recht zahlreiche Beispiele der Wundersucht, der leichtfertigen Behandlung des Quellenmaterials und einer zuweilen bis zur Grausamkeit gesteigerten Härte, welch letztere allerdings erst in den prozessualischen Ratschlägen der Démonomanie, in der Empfehlung die Lüge zu Hilfe zu nehmen und in den praktischen

Winken für die Tortur ihre volle Häßlichkeit zu entfalten vermag[630]).

Das berüchtigte Werk ist von Bodin zu Laon (im Jahr 1579) abgeschlossen und am 20. Dezember dem ersten Präsidenten des Pariser Parlaments, seinem alten Gönner Christoph de Thou zugeeignet worden. Nicht lange nachher erschien es in Paris; das königliche Privileg für den Buchhändler Jacques du Puys, der schon die Bücher vom Staate verlegt hatte, trägt das Datum des 25. Februar 1580[631]). Den ursprünglich vorgesehenen vier Büchern ist eine besondere Widerlegung der Meinungen Johann Weyers beigegeben, deren nachträgliche Anfügung die Fertigstellung des Druckes noch zuletzt verzögerte[632]). Die im Titel gebrauchte Bezeichnung „Démonomanie des sorciers" hat Bodin selbst geschaffen, wie er sagt: „pour la rage qu'ils ont de courir après les diables"; sie gewann sofort Bürgerrecht und wurde dann ins Lateinische übernommen[633]). Jedenfalls schlug die neue Veröffentlichung des berühmten Verfassers fast ebenso unmittelbar ein wie seine Bücher vom Staat; schon das Jahr 1581 brachte neben einer zweiten Pariser Ausgabe eine lateinische Übersetzung, die zu Basel ans Licht trat, und eine deutsche von Fischart. Im Jahr 1587 folgte eine italienische, dem Kardinal von Verona, Valiero, gewidmete Übertragung[634]). Sie hebt bezeichnenderweise die volle Übereinstimmung der Démonomanie mit „der frommen und heiligen Konstitution" Papst Sixtus' V. gegen die „Wahrsager und Astrologen" hervor, während auf seiten der protestantischen Gelehrtenwelt doch gleich anfangs bei allem Interesse an der absonderlichen neuen Erscheinung kritische Bedenken laut werden. In Frankreich zeigt uns die gleichzeitige Unterhaltungsliteratur, wie rasch das Werk populär geworden ist; dabei trägt aber seine Erwähnung z. B. in den viel gelesenen „Serées" (Soirées) von Guillaume de Bouchet einen gewissen ironischen und skeptischen Beigeschmack[635]). Montaigne hat bekanntlich jede unmittelbare Bezugnahme auf diese Leistung eines von ihm hochgeschätzten Schriftstellers vermieden; daß er persönlich zu Bodins Hingabe an das Unglaublichste im schärfsten Widerspruch steht, ergibt sich zur Genüge aus seinen eigenen

Äußerungen über Magie und Hexerei. Bodin selbst hatte doch das Gefühl, sich sehr weit herausgewagt zu haben; er denkt dabei nicht nur an die Gefahr, bei der Behandlung eines so heiklen Themas entweder zu viel oder zu wenig zu sagen[636]), sondern er bittet auch in seinen Schlußworten den Präsidenten de Thou und alle sonstigen Leser ausdrücklich um Verzeihung, wenn sein glühender Eifer für die gekränkte Ehre Gottes ihn gleich den Propheten allzu hart habe zufahren lassen. In der Tat war der Eindruck seines Eifers nicht nur bei Weyer und dessen Gesinnungsgenossen, sondern sogar bei manchen überzeugten Anhängern des herrschenden Wahns ein keineswegs günstiger; bis in die kriminalistischen Kreise drang da und dort eine entschiedene Ablehnung des unheimlichen Fanatismus der Bodins ganze Darlegung durchsetzt[637]).

Im ganzen und großen wird aber dadurch an seiner Aufnahme unter die unentbehrlichen Autoritäten des Hexenprozesses nichts geändert[638]), nicht einmal durch die ernsthafteren Angriffe, die sich auf den zweifelhaften religiösen Standpunkt des Verfassers richteten. Diese wichtige Frage möchte ich hier in nähere Untersuchung ziehen, ohne auf den einförmigen Wust superstitiöser und kriminalistischer Entgleisungen einzugehen, der ja seit langem in der neuen Literatur über den traurigen Gegenstand aufgedeckt und durchgearbeitet worden ist. Bodins Religion, schon seit der Methodus anrüchig, erschien nun durch die Démonomanie mehr als je in ein bedenklich schillerndes Zwielicht gerückt. Vor allem erhielt der alte Verdacht jüdischer Gesinnung, wenn nicht gar geheimen Judentums, hier schon infolge des Überreichtums an hebräischen Belegstellen weitere Nahrung. Gleich in der Baseler Übersetzung warnte ein Vorwort des Druckers die Leser vor gewissen Schriftverdrehungen und sonstigen Irrtümern des „nicht wiedergeborenen" Verfassers; die Zensoren hätten trotzdem die Veröffentlichung wegen der offenbaren Vorzüge des Werks nicht verbieten wollen. Vertrat doch gerade die reformierte Theologie, nach dem Vorgang ihres Meisters Calvin, gegenüber dem Unwesen der Zauberei die schärfste Tonart[639]). In ihren Reihen stand der Übersetzer selbst, der Franzose François du Jon (Junius), der in den Niederlanden

und in der Pfalz als Prediger und Professor gewirkt hat. Ähnlich urteilt gleichzeitig Fischart. Wie alle „weitschweiffige und feine ingenia" gestatte sich Bodin, dessen Werk unzählige fremde Fragen, Disputationen, Fälle, Geheimnisse, Historien usw., ja beinahe der Welt Lauf enthalte, die größten Freiheiten, bis zur Ausgelassenheit; vor allem sei aber der schon anderwärts hervorgehobene Zug zu rügen, „das er viel zu viel auff der Rabinen schrifften, außlegungen und glossen angebacht und verpicht" sei[640]). Andere protestantische Kritiker glauben in dem Verfasser des „großen Zauberbuchs" ganz besonders den verbohrten Papisten zu erkennen, so der Engländer Reginald Scot und der Heidelberger Professor Hermann Witekind, die beide im Geist Weyers gegen die Auswüchse des Hexenglaubens zu Feld zogen[641]). Für Witekind namentlich, der unter dem Namen Augustin Lercheimer schrieb, ist Bodin der „grobe grausame Papist", der die Ketzerverbrennung befürwortet und dem „in allem des Pabstes fürtze weiherauch sind". Nichts ist unbegründeter als dieser Vorwurf. Auf römischer Seite war man anderer Ansicht; die Methodus kam damals bereits auf den Index[642]). Und noch zu Bodins Lebzeiten wurden seine Hauptschriften von dem bekannten Jesuiten Antonio Possevino einer genauen Prüfung unterzogen, deren Ergebnis auch für die Démonomanie recht ungünstig ausfiel. Gleich jenen kalvinistischen Beurteilern findet er die Bevorzugung der Rabbiner vor dem Evangelium besonders anstößig[643]). Daß aber hinter dieser Schwäche für jüdische „Delirien" noch mehr, eine innerliche Abkehr vom „Leitstern" des katholischen Glaubens, ja vom Christentum überhaupt steckte, das fühlte mit Possevino auch sein Ordensgenosse Delrio richtig heraus. Der bedeutendste literarische Vertreter der Hexenverfolgung will mit Bodin als einem unklaren und revolutionären Kopf nichts gemein haben[644]).

Possevino weist darauf hin, daß Bodin immer nur die Ausrottung der Zauberer in Frankreich fordere, nicht aber die der Häretiker, während Wittekind ihn umgekehrt als einen grimmigen Ketzerfeind hinstellt. Wirklich scheint der Verfasser der Démonomanie an zwei Stellen die Bestrafung

der Ketzerei mit dem Tod zu befürworten und dadurch mit der Toleranzidee seiner Bücher vom Staat in offenen Widerspruch zu geraten. Beide Stellen verfolgen jedoch den Zweck, die Magie gegenüber der gewöhnlichen Häresie als das schwerere und schärfer zu bestrafende Verbrechen zu charakterisieren. Die erste spricht von der Todeswürdigkeit der „wahren" Ketzerei (worunter Bodin die Beleidigung der göttlichen Majestät versteht), um dann in einer geradezu vernichtenden Aufzählung im Gegensatz zur „einfachen" Ketzerei die fünfzehn Kapitalverbrechen vorzuführen, deren der Magier sich schuldig machen kann und sehr oft schuldig macht[645]). Die zweite Stelle bekämpft die Ansicht, daß dem reuigen Zauberer in analoger Weise Verzeihung zu gewähren sei wie dem reuigen Ketzer. Bodin erwähnt eine vielfach angewendete Praxis der weltlichen Gerichte, wonach (wie z. B. 1539 in Angers) den Brechern des Fastengebots die Strafmilderung gewährt wurde, sie vor dem Verbrennen zu erdrosseln. Er will damit wieder den Unterschied zwischen Häresie und Zauberei betonen, auf welch letztere eine derartige Milderung keine Anwendung finden dürfe; der Ketzer, der etwas dem Gesetz Gottes Widersprechendes glaubt, stellt durch Abtun seines Irrtums die Reinheit seines Gewissens wieder her, wogegen die einmal vollzogene Anbetung des Teufels oder Verleugnung Gottes nie mehr ungeschehen gemacht werden kann. Schließlich kommt er auf eine juristische Analogie, die ganz besonders Wittekinds Entrüstung hervorgerufen hat. Wenn jemand, sagt er, wegen Magie zu einer Geldstrafe verurteilt wird und sich weigert, sie zu bezahlen, so muß man die Todesstrafe über ihn verhängen, wie in dem Fall mit Berquin, der 1529 wegen Häresie mit einer Geldstrafe belegt, sich dem Urteil des Parlaments nicht unterwarf und daher verbrannt wurde[646]). Hier muß man nun in Betracht ziehen, daß der Verfasser als Mitglied eines königlichen Gerichtshofs jeden äußeren Anstoß gegen den rechtgläubigen Charakter einer solchen Behörde sorgfältig zu vermeiden hatte, wenn er die ausgesprochene Absicht einer praktischen Einwirkung seines Buchs auf die französische Kriminaljustiz erreichen wollte. Vielleicht zog er mit vollem Bewußtsein gerade

den Ketzerprozeß in seine Argumentation herein, um dadurch wie mit der fleißigen Berufung nicht nur auf den Hexenhammer sondern auch auf Thomas von Aquino, Duns Skotus und andere Scholastiker dem längst gegen ihn erweckten Mißtrauen entgegenzuarbeiten.

Dies ist ihm nun keineswegs gelungen. Vielmehr hat er sich mit seiner Démonomanie erst recht fragwürdig und verdächtig gemacht. Allerdings war jene ungescheute Anerkennung, die er einst in der Methodus den großen Reformatoren und der protestantischen Geschichtschreibung zu zollen wagte, schon in den Büchern vom Staate mit einer vorsichtigen Zurückhaltung vertauscht worden. In seinen okkultistischen Ausführungen lobt er einmal Kalvin, aber nur wegen seiner Bekämpfung der Astrologie, also auf ganz neutralem Boden[647]). Die oben berührte Anspielung auf die Hugenottenkriege war doch sehr versteckt und leicht zu übersehen. Auffälliger sind schon die zahlreichen Anführungen von Psalmenversen, die er durchweg in protestantischen Übertragungen nach Marot, Beza und Buchanan gibt[648]). Kurz darauf, in der Apologie de R. Herpin von 1581 (verfaßt 1580) zitiert er wieder neben den hugenottischen Psalmen Kalvin, Luther und Melanchthon. Aber nicht diese kleinen Unkorrektheiten[649]) haben die Anstößigkeit der Démonomanie zum Bewußtsein gebracht, sondern das Durchscheinen einer absonderlichen Privatreligion, wie sie nicht allein in dem vielbemerkten Übergewicht des alttestamentlichen und rabbinischen Einschlags zutage trat. Man könnte sich darüber wundern, daß Bodin nicht schließlich selbst ein Opfer seiner unbarmherzigen Schrift geworden ist. Namentlich eine höchst merkwürdige Erzählung im zweiten Kapitel des ersten Buchs hätte sehr wohl die Neugierde und den Verdacht seiner zahlreichen Gegner erregen und den Verfasser in die Lage bringen können, über die Person seines Gewährsmannes vor Gericht Auskunft zu geben. Bodin berichtet zwar nach den ihm gemachten Eröffnungen „einer noch lebenden Person". Ich bin aber zu der Ansicht gekommen, daß es sich um nichts Geringeres als ein Selbstbekenntnis handelt, dessen autobiographischen Inhalt er zu seiner Deckung einem Dritten in den Mund gelegt hat.

Diese Erzählung, in welcher der Verkehr des Berichterstatters mit einem ihm zugeordneten Schutzgeist ausführlich geschildert wird, ist schon von einzelnen Zeitgenossen auf Bodin selbst bezogen worden. Daß ihm der Gedanke, unter der Maske eines Dritten zu sprechen, geläufig war[650]), zeigt die unmittelbar nach der Démonomanie verfaßte Apologie der Bücher vom Staat, die er unter dem Namen eines Freundes und Landsmanns René Herpin veröffentlicht hat. Auch in seinem nachgelassenen Werk, im Heptaplomeres, läßt er vielfach Ereignisse und Beobachtungen aus seinem eigenen Leben durch die fingierten Teilnehmer des Gesprächs als die ihrigen vortragen. Jene zeitgenössische Auffassung von dem Genius oder Engel der Démonomanie ist uns allerdings nur in einer keineswegs gesicherten Überlieferung erhalten, nämlich in den sog. Pithoeana (sive excerpta ex ore Francisci Pithoei anno 1616). Die Sammlung, eine von den zahllosen „Ana" des 17. Jahrhunderts, umfaßt wie gewöhnlich neben Lesefrüchten und Witzworten Erinnerungen und Urteile über bekannte Persönlichkeiten. Der als Urheber genannte François Pithou, gleich seinem älteren und berühmteren Bruder Pierre Jurist, war der Sohn eines heimlichen Protestanten, trat aber, ebenfalls wie sein Bruder, vom Kalvinismus zur alten Kirche zurück und wurde 1580 Advokat am Pariser Parlament. Die Pithoeana lassen ihn folgendes äußern: „Bodin étoit sorcier, comme m'a raconté Mr le président Fauchet, qu'un jour ils parloient d'aller ensemble, un escabeau se remua et Bodin dist: C'est mon bon ange qui dit qu'il n'y fait pas bon pour moi"[651]). Über den engen Zusammenhang dieser Anekdote mit der Erzählung der Démonomanie kann nun kein Zweifel bestehen. Dort berichtet Bodins angeblicher Gewährsmann: „Et deux jours après ayant un sien amy secrétaire du roy, qui est encores en vie, disnant avec luy, oyant que l'esprit frapoit ainsi sur une escabelle joignant de luy, commença à rougir et craindre, mais il luy dist: n'ayez point de crainte, ce n'est rien. Toutes fois pour l'asseurer il luy conta la vérité du faict"[652]). Der Vorgang fällt in die Anfänge des bewußten Umgangs mit dem Schutzgeist, der in das 37. Jahr verlegt wird, also wenn wir

mit Bodins Lebensdaten rechnen, in das Jahr 1566 oder 1567[653]). Claude Fauchet, sein Altersgenosse (geb. Paris 1530), wurde im Jahr 1569 Präsident, 1581 erster Präsident an der Cour des Monnaies und starb im Jahr 1601. Er kann also sehr wohl schon in den sechziger Jahren mit Bodin und in späterer Zeit mit Pithou verkehrt haben. Sein berühmter „Recueil de l'origine de la langue et poésie françoise" erschien 1581; eben bei der Abfassung der Démonomanie hatte sich Bodin von ihm über die Herkunft des Wortes „garous" belehren lassen[654]). Ob Fauchet jemals königlicher Sekretär gewesen ist, vermag ich nicht zu sagen[655]). Jedenfalls wurde nachmals durch die Pithoeana sein Name mit unserer Erzählung verknüpft. Bodin selbst scheint vorübergehend sich über die Einschaltung gerade dieses Vorfalls Gedanken gemacht zu haben, denn in der zweiten Pariser Ausgabe von 1581 sind der königliche Sekretär und der Geisterschemel mit einemmal verschwunden, um dann in den meisten folgenden Auflagen ihren Platz wieder einzunehmen[656]).

Die Annahme eines autobiographischen Charakters der Erzählung, die schon den fernerstehenden Zeitgenossen entgangen war, verlor sich bald fast vollständig. Ihr Kern freilich, die Überlieferung von einem Spiritus familiaris oder guten Engel des großen Gelehrten, wurde da und dort noch festgehalten, um endlich dem hellen Spott der Aufgeklärten zu verfallen[657]). Dagegen wurde in der okkultistischen oder auf den Okkultismus bezüglichen Literatur gelegentlich bis in die neueste Zeit Bodins Bericht von den Bekenntnissen der andern Person gutgläubig wiederholt. Wer diese Person gewesen sein könne, darüber tauchte nur selten eine Vermutung auf, so wenn Horst die Geschichte von einem Verwandten Bodins herrühren läßt[658]). Am ernsthaftesten hat sich mit einer so rätselhaften Figur ein englischer Platoniker und Theosoph des 17. Jahrhunderts, Henry More, beschäftigt, der überhaupt von der Démonomanie ganz begeistert ist. Nach seiner Ansicht stammt die Erzählung, die er ausführlich wiedergibt und kommentiert, von einem vertrauten Freund Bodins; wer sich einer solchen himmlischen Begnadigung gewürdigt sehen durfte[659]), der muß ein frommer, ja geradezu heiliger

Mann gewesen sein. Jene Identifizierung des Gewährsmanns mit dem Verfasser ist wohl im 18. Jahrhundert wie in unseren Tagen mehrfach wieder aufgenommen worden, ohne daß sie sich aber bisher allgemein hätte durchsetzen können[660]).

Der Verkehr einzelner Menschen mit guten Geistern, den Bodin mit seiner Erzählung recht nachdrücklich und unwiderleglich beweisen will, war den Gebildeten seines Jahrhunderts eine ganz geläufige Vorstellung, während ihr Gegenstück, der Glaube an den Umgang mit bösen Dämonen, ein trauriges Erbgut der ganzen abendländischen Menschheit darstellt und selbst von den Aufgeklärtesten kaum grundsätzlich angefochten wurde. Aber es liegt doch schon ein gewisser Fortschritt in der Tatsache, daß jene mildere Lösung des Rätsels, das die außergewöhnliche und überragende Persönlichkeit der Beurteilung aufgab, öfter als bisher die alte und unbequeme Erklärung einer solchen Erscheinung aus teuflischen Einflüssen zu verdrängen suchte. Immer noch gerieten freilich bedeutende Menschen, zumal Gelehrte, sehr leicht in den gefährlichen Ruf übler dämonischer Beziehungen; er ist Bodin selbst so wenig erspart geblieben wie einem Trithemius, Agrippa, Cardano und Weyer, wie einem Coligny und andern Kriegshelden[661]). Zuweilen lebten nun die also Bezichtigten für ihre Person der tröstlichen Überzeugung, daß sie allerdings von außermenschlichen Kräften berührt und geführt wurden, aber nicht von höllischen sondern von gottgesandten Begleitern[662]). Dazu trat im Zeitalter des Humanismus gelegentlich die schmeichelhafte Erinnerung an den Genius des Sokrates und die Dämonenlehre der hochverehrten Meister des Neuplatonismus, die über jenseitige Eingriffe guter und böser Art die willkommensten Erklärungen bot[663]). Die verschiedensten Anklänge und Erregungen treffen wohl bei Girolamo Cardano zusammen, vom bedeutungsvollen Traum bis zur Halluzination und Ekstase. Wie sein Vater, glaubte auch dieser eifrige Durchforscher des Makrokosmus und des eigenen Mikrokosmus einen spiritus familiaris zu besitzen, und zwar „einen guten und barmherzigen", der ihm kommendes Unheil anzeigte und in gefährlichen Lagen Gottvertrauen

einflößte[664]). In allerneuester Zeit erst ist von psychiatrischer Seite gewiß mit Recht daran erinnert worden, daß wir Symptome, die heutzutage als sichere Zeichen geistiger Störung gedeutet werden müßten, bei den Menschen früherer Jahrhunderte nicht mit dem gleichen Maß messen dürfen; wir hätten sonst manche von den Größten aller Zeiten ohne weiteres für verrückt zu erklären und das „geht am Ende nicht an“[665]). Es wird uns nicht wundernehmen, daß die im Gefolge der Renaissance zu Ehren gekommenen Genien im 17. Jahrhundert erst recht „an der Tagesordnung waren“[666]). Immerhin vermögen wir doch schon im 16. Jahrhundert eine leise Unterströmung herauszuhören, die unter dem Gepolter grober Superstition und dem zarten Ton der Engelstimmen vernehmlich den kommenden Richterspruch der Vernunft ankündigt. Solche Ansätze zu einer rationalistischen Verflüchtigung des Dämonischen begegnen uns bei weltmännischen Beobachtern wie Montaigne und Brantôme[667]). Eine Art von Mittelweg ist in dem Versuch vorgezeichnet, den Genius des großen Menschen mit dem sog. Intellectus agens der Scholastik zu identifizieren, der aber doch auch wieder den Charakter eines übernatürlichen Wesens annimmt.

Bodins Erzählung zeigt auf den ersten Blick die größte Ähnlichkeit mit dem, was Cardano von sich berichtet. Auch der berühmte Italiener faßt den von Gott gesandten Schutzgeist als Lehrmeister und Führer durch die Finsternis des Erdendaseins und setzt vor allem Reinheit des Lebens und Gottesliebe zur Vorbedingung einer solchen Begnadigung. Aber er warnt ausdrücklich vor „Gebet und Opfer“. Und der Anlaß, der dem Erzähler der Dèmonomanie die Nähe seines guten Engels zum Bewußtsein bringt, ist ebenfalls ein grundverschiedener. Nach einem kurzen Hinweis auf das *δαιμόνιον* des Sokrates gibt Bodin die Mitteilungen seines angeblichen Gewährsmannes mit einer Ausführlichkeit wieder, die sich höchst auffällig von allem abhebt, was er sonst von Aussagen anderer Persönlichkeiten, nicht selten ebenfalls ohne Nennung ihres Namens, vorbringt. Übrigens fehlt hier jede ausdrückliche Angabe eines Grundes für die Anonymität[668]). Die Erzählung geht von der als Tatsache hingestellten Behaup-

tung aus, daß der Berichterstatter von jeher einen Schutzgeist zur Seite gehabt, dessen Vorhandensein aber erst im Alter von 37 Jahren erkannt und seitdem fortwährend deutlich gespürt habe. Unmittelbar vorher hatte er ein ganzes Jahr hindurch im täglichen Gebet mit Gott gerungen und viele Stunden mit der Betrachtung der Werke Gottes und mit Lesen der Bibel verbracht, um endlich Gewißheit darüber zu erlangen, welche von allen den im Streit befindlichen Religionen die wahre sei[669]). Besonders oft sprach er dabei die Worte des 143. Psalms:

„Enseigne moy, comme il faut faire,
Pour bien ta volonté parfaire,
Car tu es mon vray Dieu entier.
Fais que ton esprit débonnaire
Me guide et meine au droict sentier."

Wir sehen, daß auch hier die Psalmstelle nicht im Urtext, sondern in der Umdichtung Marots angeführt ist, wie sie von den Hugenotten gebetet und gesungen wurde. Ausdrücklich verwirft er dabei die Bitte um göttliche Befestigung in dem bisher bekannten Glauben[670]). Eine große Beruhigung gibt ihm endlich die Stelle bei Philon, daß ein guter und von Gott gereinigter Mensch kein angenehmeres Opfer darbringen könne als sich selbst[671]). An diese Erkenntnis, der er sofort nachzuleben beschließt, reiht sich nun eine Folge von entscheidenden Träumen und Visionen[672]). Er hört im Schlaf die Stimme des Herrn und schließlich kündigt der Geist seine Nähe jeden Morgen gegen drei oder vier Uhr durch ein Klopfen an, das seinen Schützling aufweckt. Dieser, noch ungewiß über Herkunft und Wesen des unirdischen Besuchers, fährt fort zu beten und die Psalmen zu singen, „die er fast alle auswendig wußte[673]). Nicht zu übersehen ist der Umstand, daß der Erzähler je einen Tag der Woche, an dem er dann das Haus nicht verläßt, ganz dem Bibellesen und Psalmensingen widmet, und zwar nicht den Sonntag, weil dieser durch Luxus und Lasterleben entheiligt sei. Allmählich macht sich der Geist auch bei Tag bemerklich; er klopft zuerst an einen gläsernen Pokal, dann, wie oben erwähnt, in Gegenwart eines Gastes an einen

Schemel. Er zupft sogar den Erzähler am linken Ohr, wenn er ihn für etwas oder für jemanden günstig stimmen, am rechten, wenn er ihn vor etwas oder vor jemandem warnen will. Selbst angesichts schädlicher Speisen oder Getränke erfolgt regelmäßig dieses Warnungssignal. Der Geist verhindert ihn, schlechte Bücher zu lesen oder bösen Gedanken nachzuhängen, sorgt für richtige Behandlung im Krankheitsfall, wacht vor allem mit einer gewissen pädagogischen Strenge über der Praxis des täglichen Morgengebets. Nun lernt der Erzähler auch die wahren und bedeutsamen Träume von den nichtigen unterscheiden und endlich treten manchmal förmliche Halluzinationen oder Visionen im wachen Zustand ein. Der erste von den genauer geschilderten Träumen knüpft sich an einen Anschlag auf sein Leben; die Feinde hätten angenommen, daß er zu Wasser reisen werde, als ihn jedoch im Traum sein Vater ein rotes und ein weißes Pferd zuführte, habe er nach diesem Wink gehandelt und den Landweg gewählt[674]). Ein anderes Mal sei er gleichfalls in höchster Lebensgefahr gewesen, aber nach heißem Gebet im Schlaf durch die Erscheinung eines schönen Knäbleins getröstet worden[675]). Weiter berichtet er von einer Nacht, die er auf Antreiben des Geistes außer Bett und im Gebet habe durchwachen müssen; tags darauf sei er auf eine seltsame und unglaubliche Weise den Händen der Mörder entronnen, worauf er wieder im Schlaf eine Stimme vernommen habe: „Il faut bien dire: Qui en la garde du haut Dieu pour jamais se retire". Ein Gespräch mit dem Geist vermochte er allerdings nicht herbeizuführen; seine einmal geäußerte Bitte habe nur ein unwilliges Klopfen an der Tür zur Folge gehabt; nur beim einsamen Meditieren seien öfters ganz feine, unartikulierte Laute an sein Ohr gedrungen. Auch gesehen habe er im Wachen nichts als eine sehr helle kreisförmige Lichterscheinung[676]). „Kurz," sagt Bodin, „er hat mir davon so viel erzählt, daß es kein Ende nehmen würde, alles zu wiederholen".

Gleich beim ersten Durchlesen dieses Berichts hatte ich den Eindruck: das sind höchst intime persönliche Erfahrungen und Beobachtungen. Das liebevolle Eingehen auf die kleinsten Umstände, die unverkennbare Sympathie, mit der Bodin

von dem religiösen Innenleben seines Gewährsmannes spricht, auch die halbe Verschleierung, die den Zusammenhang der entscheidenden Träume mit wichtigen Schicksalswendungen eben durchblicken läßt, das alles schien mir jenen ersten Eindruck zu bestätigen. Sollte sich die Erzählung wirklich auf einen Dritten beziehen, so müßte dieser dem Verfasser beinahe bis zur völligen Identifizierung ihrer beiderseitigen geheimsten Gedanken und Gefühle nahegestanden haben. Denn die dominierende Note des Ganzen ist die religiöse, der wunderbar vermittelte Verkehr einer nach Wahrheit dürstenden Seele mit Gott, wobei jene Warnungen und Errettungen doch nur Begleiterscheinungen darstellen. In keiner Weise handelt es sich, wie bei so manchen faustischen Naturen des Zeitalters, um das Trachten nach übernatürlichen, magischen Erkenntnissen oder Kräften. Wer soll nun aber der Gewährsmann sein, den Bodin einmal als „un tel personnage" charakterisiert?[677]) Hier läßt uns jede Möglichkeit einer greifbaren Vermutung im Stich. Ähnliche Warnungen und Stimmen von oben treffen wir ja z. B. bei dem rätselhaften Guillaume Postel, der sich ebenfalls um Ermittlung der wahren Religion ernsthaft bemüht hat[678]). Eine Berührung Bodins mit ihm ist nicht ausgeschlossen, aber auch nicht sicher nachweisbar, wogegen die Vermutung, das Heptaplomeres sei nach Aufzeichnungen Postels verfaßt, abgelehnt werden muß[679]). Jedenfalls stehen Persönlichkeit und Schriften des vielbewunderten und vielverfolgten Träumers, dessen Religionsmengerei doch stets den endgültigen Triumph eines gereinigten Christentums im Auge behält, im unlösbaren Widerspruch zu dem Erzähler der Démonomanie. Der Exjesuit und Insasse des Klosters S. Martin, der den Kampf gegen Kalvinisten und Juden auf seine Fahne geschrieben hat, paßt ganz und gar nicht in den alttestamentlichen Rahmen des Bodinschen Berichts. Ebensowenig dürfen wir etwa an ein wirkliches Urbild denken, nach dem Bodin die von ihm mit besonderer Vorliebe gezeichnete Gestalt des weisen Salomo im Heptaplomeres entworfen hätte. Wenn ein Jude, der die wahre Religion erst suchen will, von vornherein zu den größten Seltenheiten gehört, so würde in seinem Mund die Begründung, womit

der Erzähler seine Vermeidung des Sonntags rechtfertigt, vollends ein Unding sein. Trotzdem besteht aber zwischen ihm und dem Salomo des berühmten Religionsgesprächs ein unverkennbarer Zusammenhang, der, wie ich glaube, in den folgenden Ausführungen eine genügende Erklärung finden wird.

Denn für die Annahme der Identität des Erzählers mit Bodin fällt meines Erachtens entscheidend die Tatsache ins Gewicht, daß vor allem die Grundzüge des Berichts sich mit der Weltanschauung des französischen Denkers vollkommen decken. Es werden hier Gedankenreihen und innere Erfahrungen vorgetragen, die uns nicht nur in der Démonomanie, sondern auch in den früheren und späteren Hauptwerken ihres Verfassers immer wieder begegnen und auf ihn bis zu seinem Tod einen beherrschenden Einfluß ausgeübt haben. Der Gottsucher, der ohne jede ausdrückliche Beziehung auf Christus und das Evangelium sich mit der Weisheit der Hebräer zur Entdeckung der wahren Religion durchzuringen strebt, ist Bodin selbst.

Das Problem seiner religiösen Stellung hat von jeher und noch in unseren Tagen die verschiedensten Beantwortungen erfahren. Ich will hier nicht von dem bekannten Vorwurf jüdischer Abstammung und Gesinnung reden, auch nicht von der vorübergehenden engen Fühlung mit dem Protestantismus, wie sie durch das sicherlich echte Fragment seines Briefes an Bautru (1562)[680]) und außerdem durch nicht wenige Stellen seiner Werke bezeugt wird. Ein starker kalvinistischer Einschlag ist bei dem großen Publizisten gerade neuerdings wiederholt und mit vollem Recht ans Licht gezogen worden[681]). Jedenfalls hatte der Verfasser der Démonomanie bereits eine Folge von religiösen Wandlungen und Ergebnissen hinter sich, die ihn, ohne zu einem festen Abschluß gelangt zu sein, doch über die Grenzen jedes konfessionellen Christentums hinausführten. Ziel und Methode seines Erzählers entsprechen nun ganz genau der Behandlung der höchsten Dinge in den früheren Hauptschriften. Schon die Methodus will trotz ihrer protestantischen Sympathien und gewisser Verbeugungen vor dem christlichen Glauben die Frage nach

der wahren Religion als eine offene hingestellt und einer wissenschaftlichen Durchforschung unterzogen sehen. Bodin fügt aber hinzu, in dieser Sache erreiche man mehr als durch alles Studium durch häufiges Gebet und Hinwendung der gereinigten Seele zu Gott[682]). Ähnlich spricht er sich in den Büchern vom Staat hierüber aus[683]). Bei dem Erzähler der Démonomanie handelt es sich genau ebenso um eine vergleichende Abwägung aller Religionen. Von einem gegebenen Vorzug des Christentums, wie ihn die Methodus und die Republik noch andeuten, hören wir nichts mehr. Die ganze Erzählung weist auch nicht den geringsten spezifisch christlichen Anklang auf; unter der Bibel, aus welcher der Religionsforscher sich Rats erholt, haben wir zweifellos in erster Linie, wenn nicht ausschließlich das Alte Testament zu verstehen. Dies ist ebenso echt bodinisch wie die scharfe Kritik der christlichen Sonntagsfeier[684]); Bodins gleichfalls oft genug kundgegebene Bewunderung der jüdischen Sabbatruhe macht es nicht unwahrscheinlich, daß mit dem vom Erzähler auserwählten Erbauungstag der Samstag gemeint sei. Und einen bemerkenswerten Anklang finden wir in einer Stelle der Démonomanie, wo Bodin, allerdings unter Berufung auf den heiligen Ludwig, jedem Familienvater die täglichen Gebete und die wöchentliche Bibelstunde mit allen den Seinigen zur Pflicht machen will; dies sei von der größten Wichtigkeit für den Staat wie für die Familie[685]). Die gleiche Übereinstimmung gilt für den überaus hohen Wert, der dem Singen oder Rezitieren der Psalmen beigelegt wird; wir sehen nicht nur die ganze Démonomanie von Zitaten aus dem Psalter durchsetzt, sondern sie begegnen uns auch gelegentlich in der Apologie, sehr häufig im Heptaplomeres. Und ich möchte nicht unterlassen darauf hinzuweisen, daß in einem pädagogischen Schriftchen Bodins für das tägliche Morgengebet der nämliche 143. Psalm empfohlen wird, den der Erzähler so besonders bevorzugt[686]). Wenn dieser den größten Wert darauf legt, daß die Anrufung Gottes und das Flehen um seinen Segen in aller Frühe verrichtet werde, so wiederholt dies der Verfasser in einem späteren Kapitel als seine eigene Überzeugung; es ist ihm geradezu aller Weisheit Anfang[687]).

Selbst jene wunderbaren Träume, die dem Erzähler in Stunden der höchsten Gefahr Trost und Rettung bringen, lassen sich unschwer mit Bodins wirklichen Lebensschicksalen in Beziehung setzen, zumal da die gleichen Andeutungen an einer Stelle des Heptaplomeres wiederkehren. Sie sind hier dem Vertreter des Judentums in den Mund gelegt, in der Form einer poetischen Verherrlichung der ihm von Gott erwiesenen Wohltaten. Es ist schon früher mit Recht hervorgehoben worden, daß Bodin in seinem Religionsgespräch sich nicht, wie manche annehmen wollten, mit einer der disputierenden Personen identifiziert, daß er vielmehr durch verschiedene von ihnen, wenn nicht durch alle gelegentlich seine eigenen Gedanken zum Ausdruck gebracht habe. Zuweilen läßt er aber auch eigene Erlebnisse durch seine Dialogfiguren als die ihrigen erzählen, am häufigsten vielleicht durch Curtius den Reformierten[688]). So berichtet denn in dem oben berührten Gedichte Salomo vom Zorn eines gefürchteten Herrschers, dem er standgehalten habe, von einer Verschwörung blutdürstiger Räuber, der er entronnen sei, endlich von einem Ereignis, das sich kaum anders deuten läßt als auf die Bartholomäusnacht. Er spricht von der „Legion, die, durch die große Stadt zerstreut, blutgierig die eigenen Mitbürger überall schlachtete. Und schon hatte mich eine bewaffnete Schar, nach Zugang und Türe suchend, umstellt, als die Gottheit von der hehren Burg herab dem Feinde den Sinn benahm und den Geist betörte, mich mit himmlischem Schild und himmlischen Waffen beschirmte und mit ihren reichen Gaben überhäufte"[689]). Der Zorn des Königs erinnert uns ganz unwillkürlich an die plötzliche Ungnade Heinrichs III., die Bodin auf dem Reichstag zu Blois als Führer der Opposition sich zuzog. Wenn er damals sogar sein Leben bedroht glaubte[690]), so lassen sich damit die Anspielungen auf einen Mordanschlag in der Dèmonomanie und im Heptaplomeres sehr wohl zusammenbringen. Dagegen hat sich Bodin über die Bartholomäusnacht in seinen Werken beinahe ganz ausgeschwiegen. Wieder sind es nur die Pithoeana, die ohne Angabe einer Quelle davon zu erzählen wissen, wie der Präsident de Thou in der furchtbaren Katastrophe Bodin das Leben gerettet

und jede Wiederaufnahme „seines Prozesses" verhindert habe[691]). Um aber auf den Dankeshymnus des Salomo zurückzugreifen, so fährt dieser folgendermaßen fort: „Was soll ich noch an Einzelheiten anführen? Er (Gott) hat mit heiligem Hauch meine Brust angeweht und mich die tiefsten Schlupfwinkel und Verborgenheiten des Gesetzes kennen gelehrt, in denen die menschliche Hoffnung auf ewiges Heil ruht, unter steter Begleitung des geflügelten Lehrmeisters" (des Engels). Eine Auslassung, die sich vollends ganz unwidersprechlich mit dem Kern der religiösen Erlebnisse des Erzählers deckt. Bis zu welchem Grad sich diese zu einem integrierenden Bestandteil von Bodins Weltanschauung ausgestaltet haben, das wird nunmehr noch des weiteren auszuführen sein und uns zugleich nötigen, auf seinen philosophischen Standpunkt unter Heranziehung der übrigen Hauptschriften einzugehen.

In dem Kapitel, dessen Rahmen die Erzählung vom Schutzgeist einschließt, steckt tatsächlich schon der ganze Zusammenhang seiner Vorstellungen von Gott und der Welt und insbesondere vom höchsten Ziel und Zweck des menschlichen Daseins. Bodins Gott ist hier wie anderwärts „ce grand Dieu de nature"[692]), als dessen eigenstes Wesen die in der gesamten Schöpfung wahrnehmbare Harmonie erscheint. Die hier kundgegebene Überzeugung von dem Vorrang der vita contemplativa und von einem geheimnisvollen Verkehr Gottes mit wenig Auserlesenen kommt schon in der Methodus und namentlich in den Büchern vom Staat immer wieder zum lebhaftesten Ausdruck. Die Kontemplation, von deren Herrlichkeit die ganz im Staatsleben aufgehenden Menschen nichts ahnen, ist und bleibt „das Ziel, die Vollendung, der Höhepunkt menschlicher Glückseligkeit". Sie führt eben zu jenem Verkehr mit Gott, der freilich nur einer sehr kleinen Zahl von Auserwählten und Vollkommenen auf dem Weg der Visionen und Träume zuteil wird[693]). Dabei ist zu beachten, daß in der 1565 verfaßten Methodus noch keine Spur von einer greifbaren Mitwirkung des Engels oder Schutzgeistes begegnet, die nachmals für Bodin ein so beherrschendes Interesse gewinnt; auch dieser Unterschied scheint mir für seine

Identifizierung mit dem Erzähler der Démonomanie nicht bedeutungslos zu sein[694]). Gott bedient sich nun, um mit besonders würdigen Sterblichen in Berührung zu treten, der Vermittlung seiner himmlischen Diener und Befehlsvollstrecker, der Engel. Dies bleibt jedoch immer ein freies Gnadengeschenk von oben; mancher vortreffliche und gottesfürchtige Mann muß sich trotz unabläßigen Gebets mit der Verleihung gewöhnlicher Weisheit und Klugheit begnügen oder bekommt, falls ihm ein Engel zum Wächter gesetzt wird, nichts von dessen Nähe zu fühlen[695]). Über das Bewußtsein einer solchen überirdischen Berührung ragt dann noch die höchste, dem Menschen erreichbare Auszeichnung hinaus, die Gabe der Prophetie.

In der Lehre von den Engeln, wie sie in der Démonomanie und nachmals im Heptaplomeres ausführlich entwickelt wird, steht Bodin wesentlich auf dem Boden der damals fast allgemein gültigen, aus biblischen und antiken Elementen abgeleiteten Anschauungen. Wohl suchten die Reformatoren eine übertriebene Verehrung dieser Mittelwesen sowie die Vorstellung zu bekämpfen, daß jedem einzelnen Menschen ein besonderer Engel oder auch ein guter und ein böser Engel zugeteilt sei. Aber zahlreiche Zeugnisse des Alten und des Neuen Testaments bewiesen doch mit voller Klarheit eine Fürsorge der Engel insgesamt als eines „himmlischen Heers" für die Gläubigen[696]). Auf der andern Seite gefielen sich die Anhänger neuplatonischer und kabbalistischer Ideen zuweilen bis zum Übermaß im Ausmalen der wichtigen Rolle, die sie den guten Geistern, Engeln oder „Intelligenzen" zuschrieben. Ein unbestrittenes Ansehen genoß auch bei ihnen der sog. Dionysius Areopagita, ein halbheidnischer Philosoph und Theologe des 5. Jahrhunderts, den die kirchliche Überlieferung mit dem Apostel Paulus in Beziehung gesetzt und zum christlichen Bischof, Märtyrer und Heiligen umgedichtet hatte. Überall, wo von der Erhebung der menschlichen Seele zu Gott gehandelt wird, begegnen wir seinen Spuren. Von ihm stammt jene Definition der wahren Religion als einer „conversio purgatae mentis ad deum", die sich Bodin schon frühzeitig angeeignet und stets festge-

halten hat[697]). Ob er sie unmittelbar oder durch Vermittlung aus dem Pseudodionys bezog, wird sich schwer nachweisen lassen. Wir finden die conversio mehr oder weniger eingehend dargelegt bei Marsiglio Ficino, Pico della Mirandola, Trithemius[698]). Daß aber bei dieser seelischen Läuterung des Menschen die Mitwirkung der Engel, deren Seelen ursprünglich den gleichen Prozeß durchgemacht haben, unentbehrlich sei, stand nach dem von Proklos beeinflußten Pseudodionys außer Zweifel. Ihre Tätigkeit an dem ihnen anvertrauten Menschen vollzieht sich in der Stufenfolge der purgatio, illuminatio und perfectio[699]). Aus den nämlichen biblischen und philosophischen Quellen schöpfend, hatte die Scholastik längst ihre Angelologie konstruiert, die wohl Einzelheiten wie das Problem der Körperlichkeit oder Körperlosigkeit noch unentschieden ließ, aber in der Hauptsache doch abgeschlossen war[700]). Bodin, der gleich andern Vertretern des modernen Platonismus den Halt der alten kirchlichen Wissenschaft keineswegs ganz zu entbehren vermochte[701]), tritt doch nicht selten in einen charakteristischen Widerspruch zu der korrekten Überlieferung. So in der Frage, ob jedem Menschen ein guter Engel zugeteilt sei, die von der herrschenden kirchlichen Anschauung bejaht wurde. Er erklärt in der Démonomanie das Gegenteil für wahrscheinlicher, wie wir schon oben sahen[702]). Sein Begriff von einer solchen Auslese der Menschheit stützt sich aber weit mehr als auf die einsame Gestalt eines Sokrates auf die Großen des auserwählten Volks, vor allem auf Moses und die Propheten. Er betrachtet die überragende Persönlichkeit ausschließlich vom religiös-ethischen Gesichtspunkt und nähert sich etwa einer Vorstellung, wie sie der ältere deutsche Protestantismus mit Bezeichnungen wie „geistreich" und „Salbung" auszudrücken pflegte[703]). Auch mit der Annahme, daß die Seelen der wenigen wirklich frommen Menschen nach dem Tod selbst zu Engeln werden oder „in jenen intelligenten und himmlischen Ozean, wo die Sterne funkeln" als in ihre rechte Heimat „zurückschweben", befindet sich Bodin doch mehr auf jüdischem als auf platonischem Boden; die Kehrseite dieser Belohnung der Gerechten, die Verteufelung der Bösen und die Vernichtung der rein animalisch ge-

richteten „säuischen" Seelen mit dem leiblichen Abscheiden, wird gleichfalls alttestamentlich belegt[704]). In rabbinische Atmosphäre führt uns vollends die eingehende Definition der Prophetie mit ihren elf Graden, die erwiesenermaßen aus Maimonides übernommen ist[705]). Der „große Adler" der jüdischen Scholastik, auf den schon die Methodus sich öfters und mit höchster Anerkennung beruft, zählte längst zu den vornehmsten Gewährsmännern unseres Autors. Nach Maßgabe jener Definition wäre der Erzähler der Démonomanie, also Bodin selbst, allermindestens bis zum vierten Grad, wenn nicht weiter gelangt[706]). Wieder wird hier bei den „göttlichen" Träumen, deren Erlangung ganz im Einklang mit der Erzählung vorgezeichnet ist, neben den ethischen Wirkungen das Entrinnen aus den Händen der Bösen hervorgehoben[707]). In diesem Kapitel ist natürlich alles Nichthebräische fast ganz bis auf ein paar antike und patristische Zitate ausgeschaltet.

Wenn die verhüllende Einkleidung eines Selbstbekenntnisses in die Erzählung eines Dritten schon nach dem Gesagten durch die Gefährlichkeit des Inhalts sich genügend erklären läßt, so sucht Bodin mit besonderem Eifer einer Verwechslung vorzubeugen, die sich aus der Ähnlichkeit der von dem bösen Geist, „dem Nachäffer der göttlichen Wunder", hervorgerufenen Erscheinungen mit den Offenbarungen Gottes oder seines Engels leicht ergeben konnte. Der diametrale Gegensatz zwischen dem Engel und dem sog. spiritus familiaris (*δαίμων πάρεδρος*) wird in der Démonomanie (wie später im Heptaplomeres) scharf betont, auch der Vorwurf der Juden gegen Christus, er habe ein solches *δαιμόνιον* als Beleg herangezogen[708]). Eine Hauptschwierigkeit lag dabei in den Klopfgeräuschen, die bei dem Erzähler Bodins eine so bedeutsame Rolle spielen. Denn nach der herrschenden Meinung galten solche lärmende Kundgebungen der Geisterwelt für Zeichen nicht einer himmlischen, sondern einer teuflischen Annäherung. In Cardanos Selbstbiographie kommen ähnliche vorbedeutende Töne oder auch erdbebenartige Erschütterungen nicht selten vor; er sucht sie wohl gelegentlich als Ankündigungen eines „göttlichen Boten" aufzufassen, zieht

aber doch in dem Werk de subtilitate den Schluß, daß Berührungen Gottes oder seines Engels „sine strepitu ullo" vor sich gingen[709]). Und der von Bodin hochverehrte Mediziner Ambroise Paré führt als besonderes Merkmal der schlimmen Dämonen ihr lärmendes Auftreten an; sie setzen Bänke, Tische, Holzgestelle in Bewegung[710]). Deshalb bemüht sich der Verfasser der Démonomanie, die analogen Vorkommnisse bei seinem Erzähler ausdrücklich durch eine Stelle im Buch der Richter zu rechtfertigen, die aber erst durch Benutzung einer rabbinischen Interpretation hiefür brauchbar gemacht werden kann[711]). Besser steht es um die mystische Bedeutung der dritten oder vierten Nachtwache sowie um das Zupfen am Ohr; hier lagen beruhigende Stellen des Alten Testaments zur Verfügung, während die kreisrunde Lichterscheinung wenigstens das Beispiel mit dem *δαιμόνιον* des Sokrates für sich hatte[712]). Immerhin blieb die ganze Sache bedenklich, wie ja auch das Gerücht von Bodins diabolischen Beziehungen eben aus seiner Erzählung herausgewachsen ist. Kurz nach seinem Tod wurde ein Magier aus Angoulême, ein gewisser Beaumont, der hoch und teuer versicherte, nur mit guten und gottentstammten Genien, nicht mit Dämonen Umgang gepflogen zu haben, trotzalledem vom Pariser Parlament verurteilt und hingerichtet[713]).

Die Démonomanie war schon unter Sixtus V. auf den römischen Index gesetzt worden, allerdings mit dem mildernden Zusatz: „donec corrigatur". Unbedingt verboten wurde sie erst im Todesjahr Bodins (1596) unter Clemens VIII., nachdem schon 1592 Possevino sein oben erwähntes Gutachten über einige besonders anstößige Publizisten der Neuzeit, vor allem über Machiavelli, den Hugenotten de la Noue und Bodin abgegeben hatte[714]). Der jesuitische Kritiker nimmt auf die Erzählung vom Schutzgeist keinen Bezug, urteilt aber mit vollem Recht, der Verfasser erscheine in diesem Buch den Rabbinern derart ergeben, daß er öfter zu ihnen seine Zuflucht nehme als zum Evangelium. Er spreche fast niemals von der römisch-katholischen Kirche, so wenig wie möglich von Christus[715]). In der Tat treffen wir nur auf

verhältnismäßig spärliche Anführungen aus dem Neuen Testament; bei einer Erwähnung Christi glaubt der Übersetzer Fischart bezeichnenderweise seine Vorlage im Sinn des wahren Glaubens verbessern zu müssen[716]). Bodin sucht ja, wie ich schon hervorhob, recht geflissentlich die Scholastiker als Zeugen heranzuziehen, namentlich Thomas von Aquino, „den die modernen Griechen für einen so guten Philosophen hielten, daß sie das schönste seiner Werke aus dem Latein ins Griechische übertrugen"[717]). Er erwähnt einmal, daß „wir" mit der Sonntagsfeier das christliche Gesetz und die alten Konstitutionen der Kirche befolgen[718]). Ganz anders erwärmt er sich aber doch, so oft er auf die Urweisheit der Hebräer, auf Moses und die Propheten, auf das Gesetz Gottes, die Psalmen oder den Sabbat zu sprechen kommt. Es ist der gleiche Zug, der schon in seinen frühesten Arbeiten scharf herausgetreten und von den Zeitgenossen beider Konfessionen so unliebsam vermerkt worden war.

Auch bei seiner Engeltheorie, um die er sich mit einem geradezu liebevollen Interesse bemüht hat, geht die letzte Zuspitzung und Verfeinerung wieder auf die großen israelitischen Lehrmeister, zumal auf Philon und Maimonides zurück. Unter den neueren jüdischen Philosophen ist es namentlich der Spanier Leone Medigo (Leo Hebraeus), eigentlich Juda Abarbanel, dessen Dialoghi d'Amore einen sehr bedeutenden Einfluß auf Bodin geübt haben[719]). Wenn wir den philosophierenden Juristen bei jeder Gelegenheit auf Aristoteles losschlagen sehen — dies gilt auch für die Démonomanie — so ist ihm auf der anderen Seite die Wahlverwandtschaft zwischen Platon und den Hebräern stets ein willkommener Leitstern. Ich berührte schon oben seine Herübernahme der philonischen Lehre von der Selbstdarbringung der menschlichen Seele. Diese heilige Handlung wird aber, wie Bodin anderwärts ausführt, durch die Engel vermittelt, die, nach einem wiederholt gebrauchten Ausdruck, die Seelen der Frommen und Reinen vor Gott „schlachten", gleich Opfertieren[720]). Damit hängt seine öfters, auch in den Büchern vom Staat geäußerte Verherrlichung der Ekstase als des Höhepunkts der Kontemplation zusammen. „Die Hebräer",

heißt es in der Démonomanie, „behaupten in ihrer Geheimtheologie, daß der Engel Gott die Seelen der Auserwählten darbringt", und zwar „par abstraction demeurant l'homme en vie". Dafür berufen sie sich auf die „pretiosa mors sanctorum" in Psalm 116 (Vers 15), womit die „mort plaisante" des platonischen Phaedon identisch zu sein scheint[721]). Auf den gleichen Wegen treffen wir endlich Bodin bei seinem Bestreben, zu einer abschließenden Definition des Begriffs „Engel" zu gelangen. Wieder ist es Maimonides, auf den er sich zwar nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich stützt. Es handelt sich um eine der vieldeutigsten Abstraktionen, um den geheimnisvollen Intellectus agens. Dieser „tätige Intellekt", an dessen Mitwirkung die höchsten Entfaltungen des Seelenlebens unbedingt gebunden sind, geht ursprünglich auf Aristoteles zurück, hatte sich aber unter immer stärkerer Betonung seiner außermenschlichen Herkunft schon bei manchen Peripatetikern und später bei den arabischen Kommentatoren zu einem selbständigen, sozusagen göttlichen Wesen entwickelt[722]). Ob und inwieweit hier etwa stoische und besonders neuplatonische Elemente mit hereingespielt haben, bin ich nicht in der Lage zu beurteilen. Jedenfalls vermochte das rätselhafte Begriffswesen sehr verschiedenartige Verbindungen einzugehen; seine averroistische Ausgestaltung zur Unitas intellectus wird von der kirchlichen Philosophie mit gutem Grund als eine schwere Gefahr erkannt und bekämpft[723]). Trotzdem widerstand das Problem jeder endgültigen Lösung und, das mächtige Aufleben des Neuplatonismus in der Renaissance begünstigte abermals die Erhebung des Intellectus agens zum Rang einer übernatürlichen Persönlichkeit. Von Bodins Hauptgewährsmännern hatte Maimonides ihm seinen Sitz in den immateriellen Sphären angewiesen und sein Verhältnis zum Menschen geradezu mit dem Verhältnis Gottes zur Welt verglichen, welchen Vergleich die Démonomanie aufnimmt[724]). Leone Medigo vollends greift unbedenklich auf die alte Identifizierung mit Gott selbst zurück. Hier tritt der Zug zum Pantheismus vielleicht unbewußt aber doch unverkennbar zutage[725]).

Bodin kann sich nun in der Erörterung dieses wichtigen Themas gar nicht genug tun. Schon seit seiner ersten Jugend-

arbeit beschäftigt ihn das aristotelische θύραθεν ἐπεισιέναι des höchsten seelischen Vermögens[726]), bis dann die ganze Lehre vom Intellectus agens (oder actuosus) in gelegentlichen Ausführungen des Heptaplomeres und in einem zusammenfassenden Abschnitt des Theatrum naturae zur abschließenden Formulierung gelangt[727]). Ausdrücklich werden die Irrtümer des Aristoteles, Alexander von Aphrodisias, Themistios, Averroës zurückgewiesen[728]). Der Intellectus agens ist nicht Gott, wohl aber „extra hominem et ab hominis concretione liber", wie Gott von jeder Vermischung und Verwicklung mit der Welt frei gedacht werden muß[729]). Dieser tätige Intellekt setzt sich von außen her und nur kraft besonderer Verfügung Gottes mit dem Intellectus patibilis (passivus, possibilis) der menschlichen Seele in Verbindung; er ist die „Sonne der Intelligenz", von der allein die Seele gleich dem Mond ihr Licht erhält, ohne die sie in ewiger Finsternis dahinsiechen würde[730]). Diesen mit sichtlicher Vorliebe ausgemalten und oft wiederholten Vergleich entlehnt Bodin dem Leone Medigo; dagegen nimmt er es als eigene Idee in Anspruch, wenn er das von Leone oft gebrauchte Bild der seelischen „copulatio" an der Psychefabel erläutert. Amor ist nämlich wieder nichts anderes als der unsichtbare Intellectus agens, der sich mit den Auserwählten im Schlaf vereinigt[731]). Alle außergewöhnlichen Erscheinungen des Gedanken- und Gefühlslebens werden von ihm hervorgerufen wie die Umwandlung der Materie in das Kunstwerk durch den Künstler. Durch ihn gelangt eine kleine Zahl von begnadigten Menschen zur Kontemplation, eine noch kleinere zur Prophetie[732]). Wir kennen bereits Bodins Theorie von dieser Auslese der Menschheit wie von ihrer selbsttätigen Vorbereitung für eine würdige Aufnahme der gottgesandten Kraft. Wenn ein unterscheidendes Merkmal für seine Behandlung des ganzen Problems schon in dieser vorwiegend auf Maimonides begründeten Theorie zu erkennen ist, so führt uns die bündige Beantwortung der Frage, was denn der Intellectus agens eigentlich sei, ganz in das mystische Gebiet seiner Gedankenwelt. Die Antwort lautet: „Est angelus seu bonus seu malus"[733]). Bleiben wir zunächst bei den guten

Engeln; daß sich der Weltherrscher ihrer als seiner „magistratus ac ministri" bedient, wie das irdische Staatsoberhaupt seiner verschiedenen Behörden, ist ein Vergleich, den der große Publizist mit begreiflicher Vorliebe zu Hilfe nimmt[734]). Dieser Dienst vollzieht sich ebenso an den Himmelskörpern wie an ganzen Staaten und Völkern und am Einzelmenschen. „Wenn ich sage: Engel," heißt es in der Démonomanie, „so verstehe ich darunter überhaupt jede Kraft und jede Tugend, die Gott den Kreaturen verleiht[735]). Die Tätigkeit der Gestirngeister oder „Intelligenzen" war eine dem Altertum wie dem Mittelalter durchaus geläufige Vorstellung. Dagegen entspricht die nähere Charakterisierung des Dienstes, den die Engel als „geflügelte Lehrmeister"[736]) bei den einzelnen Personen zu versehen haben, ganz dem eigentümlichen hebräisch-platonischen Gepräge der Denkart Bodins. Manche Engel läßt Gott mit ihren Schützlingen „tam familiares ac domesticos" werden, daß sie ihre Gegenwart sehr oft bemerklich machen, entweder durch ein leises Geräusch oder durch Zupfen am Ohr oder durch eine unartikulierte Stimme oder durch eine kreisrunde Erscheinung, die bei Tag hell leuchtend, bei Nacht feurig aussieht, „am häufigsten jedoch im Schlaf, zu welcher Zeit der Intellectus agens sich mit dem Intellectus patibilis verbindet (copulatur)". Hier haben wir nun die Bekenntnisse des Erzählers vor uns; sie werden im Theatrum Naturae von der Figur des Mystagogus wiederholt, unter der sich der Verfasser selbst nicht etwa verbirgt, sondern ganz offen zu erkennen gibt[737]).

Wir dürfen aber die Kehrseite nicht außer acht lassen. Gleich dem guten Engel (calodaemon, spiritus domini) wirkt auch der böse Engel (cacodaemon, malus genius, spiritus malus a domino) auf den Einzelmenschen, der von vornherein von Gott abgewandt und böse ist oder den warnenden Schutzgeist mißachtet, so daß dieser ihn verläßt. Die Strafe oder Rache vollzieht sich dann ebenfalls im Auftrag Gottes, als dessen Strafrichter oder Henker der böse Geist seines Amtes waltet[738]). Damit nähern wir uns wieder jenem furchtbaren Grundgedanken der Démonomanie, für den das Kapitel vom Verkehr der guten Geister mit den Menschen doch nur einen

kleinen Teil des Beweises erbringen soll. Daß dabei persönliche innere Erlebnisse des Verfassers bedeutsam mit ins Spiel kommen, hoffe ich zum mindesten als sehr wahrscheinlich dargetan zu haben. Die seltsame Verdichtung des Intellectus agens zu einem Klopfgeist offenbart uns recht drastisch die unüberbrückbare Kluft, die zwei solche Koryphäen des damaligen französischen Geisteslebens wie Bodin und Montaigne voneinander scheidet. Wie ich schon oben berührte, begegnen uns auch im 16. Jahrhundert einzelne Regungen des Zweifels gegenüber den herrschenden Vorstellungen vom Dämonischen und seiner angeblichen Beeinflussung der genialen Persönlichkeit. Wenn Julius Cäsar Scaliger seinen eigenen wie den sokratischen Genius als eine unbewußt in uns wirkende und schaffende Kraft mit dem aristotelischen Intellectus agens identifiziert[739]), so erklärt ihn Montaigne, ebenfalls kraft eigener Erfahrung, für einen scheinbar zufälligen, d. h. nicht durch Überlegung hervorgerufenen Willensantrieb[740]). Und noch rationalistischer klingt eine Äußerung Cardanos, die seinen sonstigen Mitteilungen über den ihm beigegebenen Schutzgeist schnurstracks widerspricht; er besitze etwas Besseres als den Dämon des Sokrates, nämlich Vernunft, Geduld, guten Mut und Verachtung der äußeren Glücksgüter[741]). Dem Verfasser eines Buchs wie die Démonomanie war es nicht gegeben, sich auf diesem Ausweg von den vielgestaltigen Suggestionen des Dämonischen freizumachen. Eben seine geliebte Engeltheorie veranlaßte einen Wittenberger Theologen des 17. Jahrhunderts, ihn unter die modernen Schwarmgeister (fanatici) zu rechnen. Bodin erscheint da in der Gesellschaft nicht nur des von ihm verabscheuten Cornelius Agrippa, sondern auch des völlig mystischen Pastors Weigel, des Apokalyptikers Paul Nagel und der gesamten Bruderschaft der Rosenkreuzer[742]). Einer der ersten Adepten des deutschen Pietismus, der Augsburger Prediger Spizel, der ihn gegen den Vorwurf des Atheismus verteidigt, stellt ihn dabei doch auch mit recht wunderlichen Heiligen, mit dem Franzosen Postel und dem englischen Alchymisten Fludd, zusammen[743]). Man könnte dieser etwas gemischten Genossenschaft noch zwei hochberühmte Namen anreihen, den unseligen Torquato

Tasso, der selbst in Gegenwart Dritter mit seinem Engel Zwiesprache hielt[744]), und den abenteuerlichen Utopisten Campanella[745]).

In den bisher gegebenen Ausführungen ist weder der Okkultismus Bodins noch der religiöse und philosophische Gehalt seiner Démonomanie erschöpfend dargelegt. Aber Astrologie und Zahlenmystik treten hier fast ganz zurück; ihre wahre Bedeutung für den Verfasser offenbart sich an anderer Stelle, in der Methodus und in den Büchern vom Staat. Und wenn auch das Hexenbuch die entscheidenden Fragen über das Wesen Gottes und sein Verhältnis zu den Naturgesetzen, über Freiheit und Notwendigkeit, über die wahre Religion häufig genug berührt[746]), so verlangen doch diese Materien eine Untersuchung, die sich nur in einem größeren Zusammenhang, unter eingehender Würdigung vor allem des Heptaplomeres und des mit ihm eng verbundenen Theatrum Naturae wird erledigen lassen. Vielleicht springt uns aber das seltsame Doppelleben, das ein so reich ausgestatteter, zugleich scharfer und verträumter Geist geführt hat, nirgends überraschender in die Augen als in dem Denkmal seiner größten Verirrung.

XI.

Aus dem Briefwechsel der Markgräfin Isabella von Este-Gonzaga.

(Archiv für Kulturgeschichte VIII, Leipzig 1910.)

Zu den kostbarsten Quellen für die Sittengeschichte der italienischen Renaissance gehört ohne Zweifel die in seltener Vollständigkeit erhaltene Korrespondenz der Markgräfin Isabella von Mantua (1474 bis 1539), die im Kreis ihrer Bewunderer gelegentlich als „die erste Dame der Welt" (la prima donna del mondo) gepriesen worden ist. Der Briefwechsel der geistvollen und liebenswürdigen Fürstin wirft auf ihren vielverschlungenen Lebensweg das hellste Licht und enthüllt uns neben einer Vielseitigkeit der Begabung und der Interessen, wie sie selbst unter der vornehmsten Frauenwelt jenes Zeitalters ihresgleichen sucht, oft genug auch die schwer zugänglichen Regionen des innersten Empfindens. Seit einer Reihe von Jahrzehnten bemühen sich zwei hochangesehene italienische Gelehrte, Alessandro Luzio und Rodolfo Renier, um die volle Erschließung dieses Schatzes[747]), nachdem schon früher die besonders engen Beziehungen Isabellas zur bildenden Kunst ihrer Epoche die Aufmerksamkeit der modernen Forschung auf sich gezogen hatten. Diese bekannteste Seite ihrer Tätigkeit — denn sie spielt dabei eine höchst aktive Rolle — soll hier nicht näher berührt werden. Mir kommt es vielmehr darauf an, aus der Fülle von Vertraulichkeiten und Indiskretionen, die, manchmal zu unserem gerechten Erstaunen, im Archiv der Gonzaga gewissenhaft vor dem

Untergang bewahrt worden sind, einzelne Züge und Tatsachen zur Charakteristik der damals führenden Kulturnation, ihrer sittlichen Haltung und ihres gesellschaftlichen Tons herauszuheben. Denn hier finden wir uns in der leibhaftigen Welt, von der uns Bücher wie der Cortegiano oder die Asolani trotz aller persönlichen Erfahrung und Gewöhnung ihrer Verfasser doch immer nur ein fein abgestimmtes und sozusagen unwillkürlich idealisiertes Abbild geben können und geben wollen. Aus den mantuanischen Briefen redet zu uns gewiß nicht immer, aber doch nicht selten ganz unvermittelt eine Sprache, dievon der Absicht die Gedanken zu verbergen so weit als möglich entfernt ist. Und die Bedeutsamkeit dieser Enthüllungen wird noch dadurch erhöht, daß sie uns in das Seelenleben einer Frau blicken lassen, deren außergewöhnliche Persönlichkeit und makelloser Ruf in der gefährlichsten Gesellschaft ihrer italienischen Zeitgenossen für beinahe unantastbar gegolten haben. Nur ganz vereinzelte literarische Stimmen wagen sich feindselig an sie heran, und es gereicht ihr vielmehr zur Ehre, wenn ein Pietro Aretino sich für ihre offenkundige Mißachtung durch einige rohe Verse aus seiner schmutztriefenden Feder zu rächen versucht.

Isabella, das erste Kind aus der Ehe des Herzogs Ercole von Ferrara mit der Aragonesin Eleonora, war durch ihre Eltern mit zwei Dynastien verwachsen, über deren Geschichte tiefe, blutige Schatten lagern. Eine der furchtbarsten Familientragödien, die das Haus Este aufweist, hat sie als gereifte Frau an dreien ihrer Brüder miterlebt. Und ihr mütterlicher Großvater, König Ferrante I. von Neapel, wurde als der grausamste italienische Herrscher seiner Zeit anerkannt, welcher Ruf in der Tat nicht wenig besagen will. Von einem Nachwirken dieser doppelten Belastung ist nun bei der ferraresischen Fürstentochter kaum irgendeine Spur zu entdecken. Dagegen erinnert so manches in ihrem Wesen an die leicht aufwallende Gemütsart der väterlichen Familie und an den stolzen Geist ihrer halbspanischen Mutter. Ihre Geduld ist leicht erschöpft, wovon namentlich die Korrespondenz mit Künstlern und Dichtern kräftiges Zeugnis ablegt. „Da wir von begehrlicher Natur sind," schreibt sie

einmal, „sind uns die Dinge um so lieber, je schneller wir sie haben“[748]). Dagegen fühlt sie sich völlig frei von einer Haupteigenschaft des Hauses Este; „Gold aufzuhäufen lag niemals in meiner Art“, bekennt sie noch als alte Frau ihrem Sohn Federico[749]). Überhaupt spricht ihr mit vollem Recht Jakob Burckhardt die „heroische Ader“ der großen Italienerinnen von damals zu[750]), obwohl sie niemals wie Caterina Sforza ihr Leben buchstäblich in die Schanze geschlagen hat. Dafür bewährt sie, mit kaum siebzehn Jahren bereits in das Getriebe der Politik hineingezogen, auf diesem schlüpfrigen Boden eine mit hoher Energie gepaarte Klugheit, bei deren Betätigung freilich zuweilen ein gewisses Maß von Perfidie mit unterläuft. Unser Wissen von ihrer politischen Wirksamkeit ist erst neuerdings wieder durch sehr wertvolle Mitteilungen Luzios bereichert worden, aber noch lange nicht vollständig. Wenn sie sich schon in ledigen Jahren den tapfern Wahlspruch: „Nec spe nec metu“ ausdenkt, so bezieht sich dies freilich gewiß nicht allein auf die Politik. Denn der tägliche Kleinkrieg des Hoflebens stellte vielleicht die Menschenkenntnis und Charakterfestigkeit der Hauptpersonen auf nicht minder harte Proben als die unablässigen Erschütterungen des staatlichen Daseins. Man denke sich inmitten all dieser Erregungen ein so erregbares und tatkräftiges Wesen wie Isabella von Este, von der Natur fast überreich ausgestattet, höchst genußfähig und genußliebend, von dem verwirrenden Zauber eines Lebens in Schönheit und Festfreude erfaßt, dabei doch allen Ernstes bemüht, ihr Bestes, sich selbst nicht zu verlieren. Nach dem Urteil berühmter und unberühmter Zeitgenossen hätte sie diese schwerste Aufgabe wirklich gelöst. Als die Sonne, die Tag und Nacht über der mantuanischen Erde erwärmend leuchtet, feiert sie Ariost im Orlando furioso (XIII, 59); er weiß nicht, was er zumeist an ihr rühmen soll, ihre Anmut und Schönheit, ihre Weisheit und Keuschheit oder ihren Edelmut und Hochsinn[751]). Der Philosoph Pomponazzi ergeht sich gegen ihren Sohn Ercole in Lobreden über die „heiligste Mutter“ (sanctissima mater tua Isabella)[752]). Die seltsamste Verherrlichung widmet ihr aber der Bologneser Jurist

Dolfo, der sie als die einzige lebende Frau ohne jede menschliche Schwäche bezeichnet; sie habe alle Leichtfertigkeit und Sinnlichkeit ihres Geschlechts von sich abgetan und verdiene wegen ihrer Tatkraft und Festigkeit nicht der Herde der Frauen, sondern der Genossenschaft der Männer zugezählt zu werden[753]). Wir sehen, sie wird in aller Form zur „virago" ernannt. Solche Stimmen aus der höfischen Atmosphäre haben freilich an und für sich keine zureichende Beweiskraft. Vor allem muß man sich immer wieder daran erinnern, daß auch an der besten Gesellschaft der Renaissance nach Burckhardts Ausdruck „ein Etwas wie Schamlosigkeit" unser heutiges Empfinden abstoßend berührt. Er meint, wir könnten uns eben das Gegengewicht, die mächtige Persönlichkeit der dominierenden Frauen, nicht mehr vorstellen[754]). Ob und inwieweit sich nun dieses Gegengewicht wirklich fühlbar gemacht hat, darüber vermag uns doch, wie ich glaube, gerade der Briefwechsel Isabellas und ihres Kreises eine nicht zu unterschätzende genauere Vorstellung zu geben.

Zunächst muß natürlich das Familienleben der Fürstin als ein schwerwiegendes Moment in Anschlag gebracht werden. Man kann den Herrscherhäusern jener Zeit nicht den Vorwurf machen, daß sie die Versorgung ihrer Kinder auf die lange Bank geschoben hätten. So wurde die kleine Isabella (geboren 18. Mai 1474) schon im April 1480 mit dem vierzehnjährigen Thronerben von Mantua verlobt; der weit ältere Lodovico Sforza kam mit seiner Werbung zu spät und mußte sich mit der fünfjährigen Schwester Beatrice begnügen. Noch eiliger hatten es die Eltern mit ihrem ältesten Sohn Alfonso, der im Juli 1476 geboren, bereits im Mai 1477 zum künftigen Gatten der Nichte Lodovicos, Anna Sforza, bestimmt worden war. Isabellas Brautstand dauerte beinahe zehn Jahre; wir besitzen noch welche von den Briefchen, die sie an ihren Verlobten richtete, so eines mit der zierlichen Wendung, das Eintreffen seiner Schreiben und Geschenke habe sie gesund gemacht, nachdem sie aber gehört habe, er wolle sie in ihrer Krankheit besuchen, möchte sie fast wünschen, wieder krank zu sein. Sie galt für ein richtiges Wunderkind; als sie dreijährig nach Neapel kam, erklärte der Prinz Federico,

wenn er nicht ihr Onkel wäre, würde er sie heiraten. Am 12. Februar 1490 hielt sie mit dem 24jährigen Gian Francesco Gonzaga Hochzeit in Ferrara, mit all dem Glanz, für den auch bei den kleinsten Dynastien die Mittel jederzeit aufgebracht wurden. Ihre Eltern waren beide noch am Leben, dagegen Vater und Mutter ihres Gemahls, der seit 1484 als regierender Markgraf in Mantua waltete, bereits gestorben. Dies schuf der jungen Fürstin von vornherein eine erwünschte Freiheit der Bewegung, von der sie bald genug einen recht ausgedehnten Gebrauch gemacht hat, indem sie gleichzeitig mit dem eigenen Vaterhaus nach wie vor die innigste Verbindung pflegen und sich dadurch einen kräftigen Rückhalt sichern durfte. Im übrigen knüpfte sie sogleich ein enges Freundschaftsverhältnis zu ihrer etwas älteren Schwägerin Elisabeth, die seit 1488 mit dem Herzog Guidubaldo von Urbino vermählt war; zu den beiden Frauen gesellte sich als die Dritte im Bund die anmutige Emilia Pia, Gattin eines Bastards aus dem urbinatischen Haus[755]). Elisabeth und Emilia sind bekanntlich in Castigliones Cortegiano als Beherrscherinnen des auserlesensten höfischen Kreises verewigt worden. Nachdem noch im Winter 1490/91 kurz nacheinander Isabellas Geschwister Beatrice und Alfonso mit Lodovico und Anna Sforza die Ehe geschlossen hatten, war der neue Verwandtenkreis fertig umgrenzt, in dem sich die Markgräfin von Mantua fürs erste heimisch machen mußte.

Das Wichtigste, das Zusammenleben mit ihrem Gemahl, schien zunächst ein reines und nicht leicht zu trübendes Glück zu versprechen, so stark auch der Gegensatz der beiden Persönlichkeiten schon äußerlich zur Erscheinung kam. Isabella, deren Schönheit[756]) in der glücklichsten Vereinigung mit entzückender Natürlichkeit und sicherem Selbstgefühl mehr und mehr ihren vollen Zauber entfaltete, war offenbar ihrem häßlichen Francesco Gonzaga von ganzem Herzen zugetan. Der Markgraf, dessen derbe Gesichtszüge mit den wulstigen Lippen an einen Mulatten, wenn nicht gar an einen Neger erinnern, lebte doch zu sehr in seiner Welt des Kriegshandwerks und der politischen Intrige, um sich dauernd durch die feinere Art seiner jungen Frau

und ihres vergeistigten Lebensgenusses fesseln zu lassen. Obwohl in der guten Bildungsatmosphäre der Gonzaga aufgewachsen, blieb er doch im innersten Grund der rohe und geschäftslüsterne Kondottiere, dem mit der Zeit die einleuchtende Überlegenheit seiner Gattin selbst auf dem Gebiet des Staatslebens und der Diplomatie unheimlich zu werden anfing. Jedenfalls atmen aber ihre Briefe an ihn aus den Anfangsjahren trotz der vorschriftsmäßigen Beobachtung der Titulatur und der Anrede mit „Vostra Signoria" eine aufrichtige und zärtliche Ergebenheit, und die Innigkeit des Verhältnisses befestigt sich noch mit der Geburt der Kinder. Isabella sah ihrer ersten Niederkunft unter den schwersten Gemütsbewegungen entgegen. Obwohl Francesco ihr den Tod der Mutter († 11. Oktober 1493) zu verheimlichen suchte, bekam sie doch davon Nachricht, „entweder durch Unvorsichtigkeit oder aus berechneter Bosheit." Sie hielt sich tapfer „per conservare la creatura", verbarg jedoch keineswegs ihre große Enttäuschung, als sie am 31. Dezember sehr gegen ihren Wunsch einer Tochter das Leben schenkte. „Nachdem es nun einmal Gott so gefallen hat," schrieb sie dem Vater, „werde ich sie lieb haben"[757]). Die gleiche Erfahrung wiederholte sich noch einmal (1496), und erst im elften Jahr der Ehe (17. Mai 1500) erschien der heißersehnte Stammhalter Federico, zu dessen Taufe als vornehmste Paten Kaiser Maximilian und Cesare Borgia ihre Vertreter sandten. Man kann sich denken, mit welcher Liebe und mit welchem Stolz Isabella auf „unsern schönen Sohn" blickte, denn auch äußerlich schlug er ganz der Mutter nach, ohne einen Zug der väterlichen Physiognomie. Sie berichtet einmal dem abwesenden Francesco, wie der Knabe oft nach dem „Pa" rufe und sich seiner erinnere; sie bittet von Ferrara aus den Gemahl, den Kleinen in ihrem Namen hundertmal zu küssen. Die ganze Grazie dieses jungen Familiendaseins tritt aber doch schon früher in dem originellen Briefchen zutage, das die Mutter von der anderthalbjährigen Leonora an den im Feld weilenden Francesco richten läßt (25. August 1495). „Essendo in la cuna, hora tetando et hora zugando in li brazi de la mia Illma genitrice", hört sie immerfort davon

singen und sagen, wie ihr siegreicher Vater die Franzosen verjagt und ganz Italien von den Barbaren befreit; schlau genug fügt sie ihrem kindlichen Glückwunsch die Bitte bei, ihr doch den Hof von Campitello zum Geschenk zu machen, und unterzeichnet: „filia obsequentissima adhuc lactans“[758]).

Dies bezieht sich auf den freilich nur vorgeblichen, nicht wirklichen Sieg des Gonzaga über den aus Italien abziehenden König Karl VIII. bei Fornovo (am Taro, 12. Juli 1495), und damit erinnern wir uns wieder der Tatsache, daß die Verbindung des mantuanischen Fürstenpaars von Anbeginn unter dem Zeichen der endlosen staatlichen Umwälzungen steht, die über Italien eben damals hereinbrachen und auch die vertrautesten Beziehungen der Familie und des Freundeskreises fortwährend in Unruhe brachten. Die zwanzigjährige Markgräfin, „Isabella da Este da Gonzaga“, wie sie sich wohl unterschrieb, hatte zuerst als echte Ferraresin die französische Invasion mit offener Sympathie begrüßt. Als aber Karl VIII. in Neapel einzog und ihr Gemahl den Oberbefehl über die italienischen Streitkräfte übernahm, wurde auch sie von dem Aufflackern eines nationalen Hasses gegen die „Barbaren“ ergriffen[759]). Seither treten nacheinander oder nebeneinander die wechselvollen Schicksale Mailands und Neapels, des Kirchenstaats, Venedigs, der Höfe von Ferrara und Urbino in ihren unmittelbaren Gesichtskreis, während mehr als einmal auch ihr eigener Fürstensitz bedenklich ins Wanken gerät. Politisches und Persönliches erscheint dabei oft untrennbar verwachsen, aber in der harten Schule der Staatsräson lernt sie die Kraft, sich auf niemanden zu verlassen, wird sie nach Luzios Ausdruck zum „Machiavelli in gonnella“[760]). „Bei der Gründung von Staaten“, schreibt sie 1502 dem Gemahl, „sieht man nicht auf die Interessen des Genossen noch auf Feindschaften, die früher bestanden haben“[761]). Luzio geht einmal dem verlockenden Gedanken nach, sich die möglichen Folgen einer Verbindung Isabellas mit dem Moro vorzustellen, der ja zu spät um sie geworben hatte[762]). Ob sie mit all ihrer Intelligenz und Kühnheit die Kraft besessen hätte, diesen Unfaßbaren zu fassen und zu leiten, muß natürlich

dahingestellt bleiben. Daß aber einer so ungewöhnlichen Begabung ein größeres Feld der Tätigkeit gebührt hätte als die Enge von Mantua, steht ebenso außer Zweifel wie die Wahlverwandtschaft, die sie zu einer so glänzenden und hochstrebenden Herrennatur hinziehen mußte. Obwohl ihre Schwester Beatrice in ihrer stürmischen Art sich sofort die Herrschaft nicht nur über die Mode sondern auch über die Politik des Mailänder Hofs und selbst über den unergründlichen Gemahl zu erobern schien, entspann sich doch zugleich zwischen ihm und seiner Schwägerin ein eifrig gepflegter Verkehr, dessen galante Tonart in dem Briefwechsel des „liebsten Bruders" mit der „liebsten Schwester" von Mantua deutlich durchklingt. Er freut sich ihrer eigenhändigen Schreiben, als des sichersten Zeichens ihrer Liebe, und will jede Woche einen reitenden Boten schicken, um ihre Briefe zu holen; sie schreibt ihm, wie wunderlich es ihr nach der Trennung von ihm zumute sei, wie die rauschenden Festlichkeiten ohne ihn ihr nur das halbe Vergnügen machten[763]). Bezeichnend für seine Beobachtungsgabe ist der Scherz, den er dem Bericht über einen tollen Streich seiner jungen Gemahlin beifügt. Beatrice hatte mit ihrer Nichte, der Herzogin, einen Regentag dazu benutzt, um unerkannt in Person Einkäufe zu machen, und sich dabei in ein bedrohliches Wortgefecht mit andern Weibern verwickelt; Lodovico meint, in Isabellas Begleitung könnte sie künftig einen solchen Gang eher wagen, denn diese sei herzhaft genug, um auf die Schimpfereien eines solchen Weibs mit einem Messerstich zu antworten[764]). Vielleicht glaubte der Moro, der stets soundso viele Eisen im Feuer hatte, doch aus diesem zarten Verhältnis gelegentlich auch politisches Kapital schlagen zu können. Jedenfalls hatten, wie wir jetzt durch Luzio wissen, die Galanterien des Sforza und das Kokettieren der Markgräfin mit ihrem interessanten Schwager allmählich recht bösartige Klatschereien zur Folge, die in Mailand und Venedig umliefen, ihrem Gemahl und ihrem Vater zu Ohren kamen und auf den Moro selbst und einen seiner Gesandten zurückgeführt wurden[765]). Da die Sache 1499, kurz vor dem Zusammenbruch der Herrschaft Lodovicos, spielt, dürfte auf ihn die tiefe Ver-

stimmung eingewirkt haben, in die er durch den unabläſſigen politiſchen Frontwechſel ſeines mantuaniſchen Schwagers verſetzt wurde. Wenn trotz alledem Iſabella ihre Freundſchaft für den Sforza noch nicht aufgeben wollte, ſo ſpielten bei ihr gewiß gleichfalls politiſche Rückſichten mit. Nachdem ihn Francesco 1499 tatſächlich an Frankreich verraten hatte, kehrte der Vertriebene ein letztes Mal nach Mailand zurück (4. Februar 1500). Gleich am nächſten Tag ſandte er der „liebſten Schweſter" einen überraſchend ausführlichen Bericht über das erfreuliche Ereignis, da er ihrer aufrichtigen Teilnahme an ſeinem Schickſal gewiß ſein dürfe. Darin täuſchte er ſich nicht. Seine fürſtlichen Korreſpondentinnen haben niemals, wie man früher vermuten wollte, eine Art von Frauenliga zu ſeinen Gunſten dargeſtellt[766]). Aber Iſabellas Glaube an den wunderbaren Menſchen belebte ſich ſofort aufs neue bis zu einem Grad, der für die Markgrafſchaft Mantua beinahe lebensgefährlich geworden wäre. Im vollen Gegenſatz zu der halben und zögernden Politik ihres Gemahls ſchrieb ſie dem Kardinal Aſcanio Sforza, ſie möchte am liebſten ſelbſt nach Mailand fliegen und am Krieg teilnehmen. Der Kardinal erwiderte mit leichtem Spott, man würde doch das Kommen des Markgrafen vorziehen. Schnell genug erreichte dann den Herzog ſein unwiderrufliches Schickſal; jetzt galt es nur mit allen Mitteln der Rache der Franzoſen an dem eigenen Haus und Staat vorzubeugen, und hier erwies ſich Iſabella wieder trotz ihrer Todesangſt als ein rechter „Machiavelli im Weiberrock"[767]). Ihre Sympathie für den Sforza hat ſie ſpäter auch auf ſeinen Sohn übertragen, wie ſie gleich nach der Kataſtrophe ſich ſogar der jetzt ſchutzloſen Mätreſſen Lodovicos, Cecilia Gallerani und Lucrezia Crivelli, liebevoll annimmt.

Darin liegt eben der unendliche Reiz dieſer fürſtlichen Frauengeſtalt, daß ſie niemals ganz zur virago geworden iſt, ſondern unter der ihr aufgenötigten Mannesarbeit der Staatsverwaltung und auswärtigen Politik ſich den Adel echter Weiblichkeit nicht zerſtören läßt. Ihre Freundſchaft mit dem Moro hatte ſie nicht abgehalten, ſoweit es in ihren Kräften ſtand, dem ärmſten Opfer ſeines Ehrgeizes, der Gemahlin ſeines Neffen Giangaleazzo, Iſabella d'Aragona, herzliche

Zuneigung und Trost zu spenden, während ihre eigene Schwester Beatrice die Bedauernswerte noch im Unglück haßte und verfolgte. Inzwischen war bei dem jähen Abreißen der mailändischen Beziehungen bereits ein neues Gestirn am politischen Himmel Italiens heraufgezogen, dessen unheimliche Annäherung dem Haus Gonzaga vollends jede Ruhe verscheuchen mußte[768]). Der furchtbare Cesare Borgia begrüßte wohl auch in seinen Briefen die Markgräfin als Gevatterin und Schwester, als ihr jüngerer Bruder, aber von einer Wiederholung der Galanterien des Sforza gegen die schöne Verbündete war hier keine Rede. Für den Sohn Alexanders VI. lag das Schwergewicht doch offenbar in der Tatsache, daß Francesco Gonzaga trotz seiner berühmten Unzuverlässigkeit mit einer einzigen Unterbrechung durchaus ein gutes Verhältnis zu dem gefährlichen „Gevatter" aufrechtzuerhalten suchte. Selbst nach dem Sturz des Borgia blieben die beiden in freundschaftlichem brieflichen Verkehr. Isabella dagegen scheint niemals über ein Gefühl der Angst weggekommen zu sein, das ihr jeder Schritt des „Herzogs der Romagna" neu beleben mußte; zu einer wirklichen Vertraulichkeit (domestichetia) mit dem schrecklichen Mann konnte sie, wie sie ihrem Bruder Ippolito schreibt, nicht gelangen[769]). Zertrat doch Cesare auf seinem erbarmungslosen Weg zur Größe das Glück der von ihr ins Herz geschlossenen Schwägerin Elisabeth und ihres Gemahls, des Herzogs von Urbino (1502). Gleichzeitig bestrebt sich aber der Borgia, das Familienband, das die Gonzaga mit seiner Person verknüpfte, noch fester anzuziehen Federico, sein Patenkind, sollte mit der ihm kürzlich geborenen Tochter vermählt und als „Mitgift" einem Bruder des Markgrafen der längst ersehnte Kardinalshut zuteil werden[770]). Vergessen wir nicht, daß eben im Februar 1502 Lucrezia Borgia die Gattin Alfonsos von Este geworden war. In diesen schicksalsvollen Zeiten mußte Isabella die ganze Kraft ihres Geistes und Willens zusammennehmen, um die verschiedenartigsten Konflikte von Pflicht und Neigung nur halbwegs mit Ehren zu bestehen. Bei der Hochzeit des Bruders mit der berüchtigten Tochter des Papstes scheint es ihr nicht schwergefallen zu sein, als die eigentliche Königin des Festes

alles zu überstrahlen. Sie antwortet auf die offizielle Begrüßung des venezianischen Gesandten mit der Eleganz eines geschulten Redners, nicht ohne einen effektvollen Hinweis auf ihren Gemahl als den erprobten Verteidiger Italiens. Sie zeigt beim Anhören einer schmutzigen plautinischen Komödie ihr Mißfallen in einer deutlichen und doch feinen Weise. Sie läßt sich im engeren Kreis auf vieles Bitten als bewunderte Meisterin des Gesangs und Lautenspiels vernehmen[771]). Wenige Monate später bietet sie alles auf, um dem aus Urbino vertriebenen Herzogspaar Zuflucht und Hilfe zu schaffen. Aber sie warnt auch Francesco, der deshalb zum Franzosenkönig nach Mailand gereist war, wegen gewisser abfälliger Äußerungen über Cesare, der sich ja nicht scheut, seinen eigenen Blutsverwandten nach dem Leben zu trachten. Francesco soll bei seinen Mahlzeiten vor Vergiftung auf der Hut sein, denn sie wacht „eifersüchtig" über sein Leben, „das ich höher schätze als mein eigenes oder unsern Staat"; lieber mag er mit ihr zürnen, „als daß ich Ursache haben müßte, mit unserem Kleinen Tränen zu vergießen." In einer eigenhändigen Nachschrift bittet sie ihn noch, nicht darüber zu spotten und zu sagen, daß die Frauen feig seien und sich immer fürchteten, „denn die Bosheit dieser Menschen ist viel größer als meine Angst und Euer Mut." Man fühlt, wie ihr die Worte von Herzen kommen. Kurz vorher war ein Sendbote des Gefürchteten in Mantua erschienen, dessen Gebaren ihr Verdacht erregte. Sie bittet den Gemahl um einen Brief, der sich unbedenklich vorzeigen läßt; weil das endlich eingehende Schriftstück aber nicht ganz ihren Wünschen entspricht, trägt sie kein Bedenken, dem Vertreter des Borgia eine gefälschte Kopie ohne die gefährlichen Wendungen in die Hand zu geben, nachdem das Papier vorher „etwas beschmutzt" worden ist, um die Fabrikation an Ort und Stelle unkenntlich zu machen[772]). Francesco hatte sich unterdessen wirklich in der Entrüstung über das Schicksal seiner Schwester dazu hinreißen lassen, den Räuber von Urbino, der ebenfalls nach Mailand kam, als einen Priesterbastard zu schmähen; er erklärte sich bereit, im Zweikampf mit Schwert und Dolch Italien von diesem Feind zu befreien,

was aber infolge der Vermittlung Ludwigs XII. unterblieb. Die rührende Versöhnung der beiden Fürsten zog dann freilich die Kündigung des Mantuaner Asyls für den unglücklichen Guidubaldo und seine Gemahlin nach sich. In diesen Monaten höchster Erregung spielt sich nebenbei ein Handel ab, dessen sich die Markgräfin selbst nicht wohl rühmen konnte. Sie bemüht sich und es gelingt ihr auch, aus dem von Cesare eingezogenen Besitz ihres urbinatischen Schwagers eine antike Venus und einen modernen Cupido (von Michelangelo) zu erwerben, und zwar durch Vermittlung ihres Bruders, des Kardinals Ippolito, der die Stücke scheinbar für sich, nur im Notfall mit Nennung der wirklichen Auftraggeberin erbitten soll. Guidubaldo, der wohl oder übel in diesen Schritt eingewilligt hatte, hoffte nach seiner Wiedereinsetzung vergebens auf die Rückerstattung seiner Schätze, welche Zumutung Isabella als etwas ganz Unbegreifliches ablehnte[773]). Wir sehen, wie ihre Kunstleidenschaft mitten in der bedrohlichsten Krisis sich über alles, auch über das natürliche Empfinden für ihre Nächststehenden hinwegsetzt. Wenige Jahre später sollte der greise Mantegna die ganze Härte zu fühlen bekommen, deren diese „natura appetitosa" fähig war, wenn es galt, ihre Sammlungen zu bereichern. Damals, zu Ende des Jahres 1502, fand sich die Markgräfin, während Francesco dem Hoflager des Königs nach Frankreich folgte, allein den unberechenbaren Schachzügen des eben im vollen Staatsgründen begriffenen Borgia gegenüber. Umsonst war ein rührender Brief, in dem sie den Gatten durch den Kindermund des kleinen Federico beschwören läßt, heimzukehren[774]). Statt dessen sandte ihr am 1. Januar 1503 Cesare einen Bericht von der heimtückischen Überwältigung seiner verräterischen Unterbefehlshaber in Sinigaglia. Die berühmte Antwort, mit der ihm Isabella ein „ärmliches" Geschenk von hundert Masken zur „Erholung" von seinen „glorreichen Unternehmungen" zugehen ließ[775]), ist wohl gar als feine Verspottung gedeutet worden[776]). Ich halte es aber für ausgeschlossen, daß eine Menschenkennerin wie sie angesichts des warnenden Falles von Urbino es gewagt

haben sollte, auch nur ganz versteckt irgend etwas wie Ironie in ihre Worte zu legen. Man denke nur, daß sie in dem nämlichen Brief von dem Abschluß der geplanten Verbindung ihres Federico mit Cesares Tochter spricht, und daß er in seinem Dankschreiben diesen Punkt durchaus zustimmend berührt.

Wohl behielt die von Isabella hochverehrte mantuanische Klosterfrau Osanna Andreasi mit ihrer tröstlichen Prophezeiung recht, Cesares Macht werde nur ein Strohfeuer sein. Alles fiel in sich zusammen mit dem plötzlichen Tod Alexanders VI., in dessen Sterbezimmer, wie Francesco der Gemahlin schrieb, von verlässigen Beobachtern nicht weniger als sieben Teufel bemerkt worden waren. Der gewaltige Julius II. schuf zunächst durch die Zurückführung des flüchtigen Herzogspaars nach Urbino auch für Mantua eine wohltuende Wendung der Dinge. Der päpstliche Nepot Francesco Maria della Rovere, den der kinderlose Guidubaldo als seinen künftigen Nachfolger adoptierte (1504), wurde am 2. März 1505 mit der elfjährigen Leonora Gonzaga durch Prokura vermählt, noch im gleichen Jahr ihr Oheim Sigismondo endlich zur Kardinalswürde erhoben. Dafür brachten aber eben diese Jahre für die Markgräfin eine lange Reihe der schwersten persönlichen Prüfungen. In der alten Heimat Ferrara nahm kurz nach dem Tod ihres Vaters (25. Januar 1505), der zugleich immer ihr vornehmster politischer Berater gewesen war, jener greuliche Familienzwist seinen Anfang aus einer Rivalität des Kardinals Ippolito und seines jüngeren Bastardbruders Giulio um die Gunst der schönen Angela Borgia. Nach einem teuflischen Versuch des Kardinals, Giulio des Augenlichts zu berauben (1505), folgte der Mordanschlag der Brüder Ferrante und Giulio auf Ippolito und den regierenden Herzog Alfonso selbst (1506). Auf das Drängen Isabellas suchte Francesco den unglücklichen Halbgeblendeten durch eine Einladung nach Mantua seinem Schicksal zu entreißen[777]), aber der Herzog verlangte gebieterisch seine Rückkehr, um ihn dann mit Ferrante auf dem Schafott zu begnadigen und für Lebenszeit im Kerker verschwinden zu

lassen. Oben im Herzogsschloß gingen nach wie vor die fröhlichsten Festlichkeiten ihren Gang, und das vertraute Verhältnis Isabellas zu ihren Brüdern Alfonso und Ippolito überdauerte alle derartigen Störungen, auch die Ermordung des ihr nahestehenden Dichters Ercole Strozzi, der, wie man allgemein sagte, der Eifersucht seines fürstlichen Herrn zum Opfer fiel (Juni 1508). Zu Beginn des gleichen Jahres war ebenfalls in Ferrara ihr ältester und vielleicht feurigster Verehrer, Niccolò da Correggio, gestorben, angeblich aus „Kummer und Melancholie" über die plötzliche Ungnade des Herzogs. Denn kurz vorher hatte er sich wegen seiner Verdienste um die Vereitlung des Komplotts von 1506 der höchsten Gunst erfreut. Überraschend ist die Haltung Isabellas, die sich nicht versagen kann, ihrem Kondolenzschreiben an die Witwe wenig schmeichelhafte Andeutungen über den Dahingegangenen einzufügen; zugleich geriet sie in einen von ihrer Seite recht herrisch einsetzenden Briefwechsel mit seinem Sohn, der eine ihr früher versprochene Sammlung der väterlichen Gedichte nicht herausgeben wollte. Als seinerzeit Niccolò in Sachen jener Verschwörung mit ihr verhandelte, fand sie, obwohl ihres Bruders Giulio Leben auf dem Spiel stand, trotzdem Zeit und Stimmung, sich von dem Dichter noch einmal die baldige Sendung der von ihr leidenschaftlich begehrten Handschrift zusagen zu lassen[778]).

Eine solche Elastizität des Wesens, die sich aus allen Sorgen und Schreckniſſen immer wieder in die Regionen des Ästhetischen oder auch eines fast gewaltsamen Zerstreuungstriebs zu flüchten vermag, half der Markgräfin selbst über das Schwerste hinweg, über die allmählich unverkennbare Entfremdung ihres Gemahls. Die frühere Ansicht von einer Musterehe des mantuanischen Fürstenpaars ist nach den zahlreichen Enthüllungen Luzios nicht mehr zu halten. Schon vor jenem Mailänder Klatsch müssen gelegentlich in ihrem häuslichen Leben starke Disharmonien bemerkt worden sein. Sonst hätte doch nicht der Bologneser Gelehrte Dolfo im Dezember 1495 einen Brief an den ihm befreundeten Markgrafen schreiben können, worin er das

außergewöhnliche Glück dieser Verbindung auch darin findet, daß Isabella, als eine „Mutter der Eintracht", selbst Beleidigungen und Gehässigkeiten des Gemahls nicht zu sehen und zu hören scheine. Noch stärker ist eine Auslassung, die er in seinem ganz absonderlichen Glückwunsch zur Geburt Federicos (20. Mai 1500) an die junge Mutter richtet; er nimmt sich die Freiheit heraus, von der erkalteten Liebe ihres Gatten und seinen „vielen ungeordneten Gelüsten" zu sprechen[779]). Nun konnte etwa das bloße Vorhandensein illegitimer Kinder für eine Tochter des bastardreichen Hauses Este an und für sich kein Grund zur Aufregung sein; hatte doch ihr eigener Vater Ercole für seine Braut Eleonora nicht nur sich, sondern auch seine natürliche Tochter Lucrezia malen lassen. Wir wissen, daß Isabella zwei solchen Töchtern Francescos wirkliches Wohlwollen entgegenbrachte. Dagegen trat bald genug das lebensprühende Temperament der Markgräfin in so manchen Äußerungen einer kräftigen Selbständigkeit hervor, die sich natürlich steigern mußte, wenn sie schon seit den ersten Jahren bei der häufigen Abwesenheit des Gatten regelmäßig die Regentschaft führte und mit ihm über die brennenden Fragen der Politik korrespondierte; freilich nicht mit ihm allein, sondern vor allem auch mit ihrem weltklugen Vater, dessen Urteil ihr mehr Sicherheit zu bieten schien als Francescos haltlose, bald unvorsichtige, bald überängstliche Art. Dieser höchst vertraute Austausch mit Ferrara, der nicht selten hinter dem Rücken des Markgrafen spielte, dauerte auch nach Ercoles Tod in gewohnter Weise fort; Alfonso hatte allen Grund, die Schwester als sein anderes Ich (un altro mi) zu rühmen[780]). So entwickelte sich in ihr frühzeitig neben dem ausgesprochenen staatlichen Pflichtgefühl ein Eigenwille, der seine Wege ungern gekreuzt sah. Ihre stets wachsende Reiselust kam noch hinzu. Schon vier Wochen nach ihrer Verheiratung unterbricht sie die Eingewöhnung in Mantua durch einen fröhlichen Ausflug an den Gardasee in der Gesellschaft ihrer Schwägerin Elisabeth, deren anregende Gegenwart sie bald kaum mehr entbehren zu können meint. Und Isabella

nutzte jede Gelegenheit, die sich bot, um hinauszukommen, mochte es nun eine verwandtschaftliche Hochzeit, die Aussicht auf einen besonders lustigen Karneval oder auch eine Wallfahrt sein. Beim Herannahen des Kriegsgewitters von 1494 war sie eben wieder unterwegs nach Loreto, als ihr Gemahl sie aufforderte, schleunigst umzukehren, aber sie vollendete trotzdem vorher die angefangene Pilgerfahrt[781]). Gelegentlich ärgert sich Franzesco auch über ihr allzu gewagtes Eingehen auf den läppischen Ton der üblichen Narrenbelustigungen, wodurch sie sich einmal bei einem Mailänder Aufenthalt die derbste Abfertigung von seiten eines verhöhnten Hofmanns zuzog[782]).

Dies alles soll aber nur gesagt werden, um nicht ausschließlich den Markgrafen für ein Mißverhältnis verantwortlich zu machen, dessen Hauptursachen doch schließlich bei ihm, in einer gewissen „Gemeinheit der Sinnesart", wie Luzio sagt[783]), zu suchen sein werden. In einem an ihn gerichteten Schreiben Isabellas vom 5. Oktober 1506[784]) tritt das Vorhandensein einer starken Spannung hervor; sie weist Vorwürfe von seiner Seite zurück und versichert ihn, daß sie das Erkalten seiner Neigung schon seit einiger Zeit wohl bemerkt habe, zieht es aber vor, auf dieses „unangenehme Thema" nicht näher einzugehen. Kurz darauf hören wir, daß im März 1507 der Kardinal Giovanni di Medici „einen der nicht seltenen häuslichen Stürme" beschwichtigte, die sich in Eifersuchtsszenen zwischen den beiden Gatten entluden. Die Fürstin hatte eben nach der Geburt ihres dritten Sohnes Ferrante (28. Jan. 1507) ein schweres Wochenbett hinter sich, währenddessen sie u. a. Ariost durch Erzählungen aus dem Entwurf seines Orlando furioso zu zerstreuen suchte. Sie erfuhr von unerlaubten Beziehungen ihres Gemahls zu einer ihrer Hofdamen und verlor sosehr jede Selbstbeherrschung, daß sie die Ungetreue eigenhändig unter Schimpfreden züchtigte und ihres Haarschmucks beraubte[785]). Vielleicht darf im Zusammenhang mit all diesen persönlichen Erfahrungen und Erregungen auf zwei merkwürdige Sonette verwiesen werden, die Niccolò da Correggio „für die Laute der Markgräfin Isabella"

verfaßt hat[786]). Die Fürstin selbst wird als Redende eingeführt und bittet das Lieblingsinstrument, „die getreue Trägerin aller Lasten", „die getreue Beraterin in allen meinen Schmerzen", ihr auch über das gegenwärtige Geschick (fortuna) hinwegzuhelfen. Sie spricht von Kummer und Unmut, von Liebe und unverschuldetem Leid, das ihr Leib und Seele, „Nerv, Gebein und Fleisch" zu verzehren droht. Was hiermit gemeint ist, wird sich kaum sicher deuten lassen. Aber da Correggio im Januar 1508 gestorben ist, wird man jedenfalls an irgendeine der bisher berührten seelischen Erschütterungen zu denken haben.

Immer neue Wetter zogen über das mantuanische Fürstenhaus herauf. Francesco, damals einer der angesehensten Kondottieren, konnte bei den kriegerischen Unternehmungen des „Mars" auf dem Stuhl Petri nicht unbemerkt bleiben; im Oktober 1506 wurde er zum Generalleutnant der päpstlichen Truppen ernannt und damit genötigt, gegen den Bentivoglio in Bologna zu marschieren, der mit einer Halbschwester Isabellas verheiratet war. Die Bedrohten flüchteten; auf Veranlassung der Markgräfin fanden die Bentivogli wie vormals die Montefeltro eine Zuflucht in Mantua, aber sie konnte doch auch diesmal dem Reiz nicht widerstehen, ein paar der vertriebenen Familie abhanden gekommene Antiken einzuheimsen. Wirkliches Verhängnis brachte aber die Liga von Cambrai, in deren Diensten Francesco ein Kommando führte und am 9. August in die Gefangenschaft seiner ehemaligen Brotherren, der Venezianer geriet. Isabella griff in der ersten Bestürzung nach geistlichem und astrologischem Trost. Ein alter ferrareſischer Gelehrter gab ihr den Rat, am Abend des 18. August in der günstigen Sternstunde, um 23 Uhr 27 Minuten, niederzuknien und dreimal um die Befreiung des Gemahls zu beten; die Kinder könnten auch mithalten[787]). Sie rief aber nicht nur Gott, sondern auch Frankreich und den Kaiser, den Papst und den Sultan um Hilfe an. Als aber die Venezianer im Juli 1510 ihren Fang endlich freiließen, wurde das Herz der fürstlichen Mutter an der empfindlichsten Stelle getroffen; sie mußte

ihren ältesten Sohn als wertvollstes Unterpfand für die künftige Haltung Francescos hergeben[788]). Als früher einmal die Gatten über den Taufnamen des zweiten Prinzen, Alvise oder Ercole, in Streit gerieten, schrieb Isabella: „Aber wenn ich tausend Söhne hätte, würde mir keiner von ihnen so teuer sein wie Federico“[789]). Sie weigerte sich jetzt wiederholt, den Liebling als Geisel zu stellen. Ihrem Agenten beim Kaiser erklärte sie am 17. März 1510, es sei hart und unmenschlich, außerdem unmöglich, den zarten Knaben auf eine so weite und rauhe Reise zu schicken, ihn, den einzigen Trost für sie und ihr Volk; man könnte ihr ebensogut Leben und Staat nehmen; lieber werde sie untergehen. Da schlug die gleiche Forderung von seiten Julius' II. jeden ferneren Widerstand nieder. Federico kam mit zehn Jahren aus den Händen der Mutter und an den Hof der greisen Kirchenfürsten, als dessen anerkannter „Benjamin“ er sehr verfrühte Einblicke in die furchtbare Verderbtheit der vornehmen römischen Gesellschaft tun durfte. Kaum war er (1513) für kurze Zeit wieder heimgekehrt, als er infolge der ungeschickten Haltung seines Vaters gegenüber Franz I. (1515) noch einmal als Geisel an das französische Hoflager wandern mußte. Am 2. Januar 1516 gab ihm Isabella brieflich ihren Segen auf den Weg nach Frankreich mit, indem sie ihm zugleich die Größe und Rühmlichkeit dieses Opfers „für das Heil des Staats“ vorhielt; die Erinnerung daran werde ihm in seinen reifen Jahren mehr Freude und Trost gewähren als irgendeine andere hochherzige und glorreiche Handlung[790]).

Damals war der Markgraf Francesco bereits ein völlig gebrochener Mann[791]). Seit dem Jahr 1512 hatte ihn die Syphilis schwer gepackt und trotz aller Heilungsversuche nie mehr ganz gesund werden lassen. Es war voreilig, als er im November 1514 wegen seiner scheinbaren Genesung kirchliche Dankfeierlichkeiten anordnete. Die Rückfälle blieben nicht aus und führten 1519 seinen Tod herbei. Während dieser langen Jahre des Leidens, in denen er vielfach ans Bett gefesselt war und sich nach dem Rat der Ärzte jeder Teilnahme an den Geschäften enthalten sollte, erlitt auch

sein Verhältnis zu der Gemahlin eine letzte unheilbare Trübung. Denn es wäre geradezu wunderbar, wenn sich nicht bei Isabella gelegentlich Empfindungen des Ekels und der Empörung geregt hätten[792]); schließlich besaß doch selbst die Abhärtung dieser Generation gegen Grausamkeiten und Schmutz des Lebens ihre Grenzen. Ich komme weiterhin auf die merkwürdige Korrespondenz des Sekretärs Capilupi mit seiner Herrin über diese intimsten Dinge zurück. Immerhin lag die Haupturſache einer höchst gereizten Auseinandersetzung zwischen den Gatten, die 1513 sich beinahe zum offenen Bruch zu entwickeln schien, wieder auf dem Gebiet der Politik. Kurz vor dem Tod Julius' II. († 20. Febr. 1513), den sie Ferraras wegen wie eine Erlösung herbeisehnte, war die Markgräfin einer Einladung ihres jungen Neffen Massimiliano Sforza gefolgt, der nach einem Jahrzehnt des Exils den herzoglichen Thron in Mailand eingenommen hatte. Daß sie mit ihrer offenen Parteinahme für den schwer bedrohten Bruder Alfonso seinem Todfeind, dem fürchterlichen Papst, zu trotzen wagte, versetzte den politisch feigen Francesco in Angst und Schrecken; er bemühte sich, in Rom gutes Wetter zu machen, indem er sich erbot, seinen Schwager abzufangen und auszuliefern. Auch die mailändische Reise Isabellas suchte er damit zu rechtfertigen, daß seine „eigenwillige Frau" (donna di sua opinione) dort weniger Schaden stiften könne als in Mantua[793]). Dies war nur eine schlechte Ausrede oder eine große Selbsttäuschung. Denn der rauschende Mailänder Karneval, als dessen unbestrittene Königin sie auftrat, sollte nach ihrem festen Entschluß zugunsten sowohl des Hauses Gonzaga als des jungen Sforza und vor allem Ferraras ausgebeutet werden. Sie hatte die auserlesensten Schönheiten ihres weiblichen Hofstaates mitgebracht, um die politischen und militärischen Führer der Gegenpartei zu bestricken und gefügig zu machen. Und es gelang ihr über Erwarten, gerade mit den Vertretern Spaniens und des Kaisers, mit dem Vizekönig von Neapel Raimondo di Cardona und dem Bischof von Gurk Matthäus Lang. Man sah unter dem Zauberstab dieser modernen Circe, wie sie ein mailändischer Berichterstatter nennt, Männer wie

Cardona und Lang jeglichen Ernst ihrer Stellung und ihrer politischen Pflicht vergessen[794]). Die boshaften Stadtgespräche, die wieder einmal aus Mailand nach Mantua drangen, werden nur zu sehr durch die offenherzigen Berichte der Markgräfin selbst an ihren Gemahl bestätigt. Sie schildert drastisch genug, wie der Bischof von Gurk sich liebestoll an der Seite der Schönsten, der Brognina, zu Boden wirft, wie er und der Vizekönig das begehrte Mädchen um die Wette abküssen, wie dann Cardona sich nicht lumpen läßt und ihr ein reiches Geschenk macht, roten Samt „für das genossene Vergnügen", schwarzen „für die Schamhaftigkeit, die er bei ihr entdeckt hat". Das alles geht unter den Augen Isabellas und der ganzen vornehmen Gesellschaft vor sich, die sich in ihrem Festlärm kaum durch den Donner der französischen Geschütze vom Kastell her unterbrechen läßt. Die Fürstin selbst erträgt mit unerschütterlichem Gleichmut die gezierte Roheit der Spanier; sie läßt sich ruhig goldene Verzierungen von ihrem eigenen Prachtgewand wegstehlen. War sie doch an diese Eigentümlichkeiten schon von dem Mantuaner Kongreß von 1512 her gewöhnt. Dafür sucht sie während eines Ballgesprächs dem Vertreter des Kaisers die Überlassung von Peschiera an das Haus Gonzaga abzulocken. Die zornigen Befehle zur Heimkehr, die ihr aus Mantua zukamen, blieben wirkungslos. Den Höhepunkt erreichte aber die Empörung des kranken Markgrafen, als sie es wagte, am Einzug ihres Neffen Massimiliano in Piacenza, eine der Kirche zugesprochene Stadt, teilzunehmen. Dies geschah nach dem Tod Julius' II., während des Konklaves, aus dem am 11. März 1513 Giovanni de' Medici als Papst hervorging. Francesco beeilte sich, gegenüber dem Kardinalskollegium das Verhalten seiner Gemahlin in aller Form zu mißbilligen. „Es schmerzt uns," schreibt er seinem Agenten in Rom, „ja gegenwärtig schämen wir uns, durch unser Geschick eine Frau von solcher Art zu haben, die immer auf ihre Weise und nach ihrem Kopf handeln will"[795]).

Angesichts solcher Klagen und Anklagen richtet sich Isabella zu ihrer vollen Höhe auf in jenem wahrhaft monu-

mentalen Brief, den sie am 12. März aus Piacenza an den Gatten sandte[796]). Mit Schmerz, aber ohne Überraschung nimmt sie die Tatsache hin, daß er ihre bisherigen Entschuldigungen nicht gelten läßt. Sie beruft sich ungescheut darauf, daß sie ihrem Bruder und ihrem Neffen zuliebe dem Befehl zur Heimreise nicht gehorcht habe, und bestreitet, irgend etwas getan oder zugelassen zu haben, das sie mit Grund in den Mund der Leute bringen könnte. „Wohl weiß ich, daß ich Eurer Herrlichkeit und mir tausend Freunde gewonnen und das getan habe, was ich tun soll und zu tun gewohnt bin, daß ich, Dank sei Gott und mir selbst, niemals einer Anleitung oder Erinnerung dafür bedurft habe, wie ich mich persönlich halten soll. Und wenn ich auch in andern Dingen zu nichts gut sein mag, so hat mir doch Gott diese Gnade gegeben, wofür Eure Herrlichkeit mir so viel Dank schuldet, wie nur jemals ein Mann seiner Frau, und Eure Herrlichkeit denke nicht, daß Ihr, wenn Ihr mich auch liebtet und ehrtet wie nie ein Mensch den andern, damit meine Treue bezahlen könntet. Das ist die Ursache, daß Eure Herrlichkeit manchmal sagt, ich sei stolz, da sich mir im Bewußtsein dessen, was ich von Euch verdiene, und angesichts des schlechten Dankes zuweilen mein Temperament verwandelt, so daß ich scheine, was ich in Wirklichkeit nicht bin. Aber wenn ich auch gewiß wäre, nur Übles aus der Hand Eurer Herrlichkeit zu empfangen, werde ich doch nicht aufhören Gutes zu tun, und je weniger Liebe Ihr mir zeigen werdet, desto mehr werde ich Euch in Wahrheit lieben, denn ich kann sagen, daß mir dies angeboren ist, da ich Euch in einem so zarten Alter gegeben worden bin, daß ich mir eine Zeit ohne Liebe zu Euch gar nicht erinnern kann[797]).

Eine fast antike Seelengröße spricht aus diesen Zeilen, die freilich den Markgrafen in seinem Unbehagen gegenüber einem so unbeugsamen Charakter nur bestärkt haben werden. Nach der Rückkehr Isabellas mußte zunächst die Brognina, dann noch eine zweite der Herrin sehr teure Hofdame vor dem Zorn des Fürsten den Hof verlassen. Aber nur scheinbar stellte sich ein Ausgleich zwischen den

Gatten her; auch das Idyll vom Gardasee, das uns die Briefe der Markgräfin an Francesco bald nachher vorführen[798]), kann darüber nicht hinwegtäuschen. Wohl gemahnt es an die harmlos glückliche Zeit ihrer Jugend, wie sie die herrliche Landschaft im Frühlingsschmuck zu Fuß, zu Roß, zu Schiff durchstreift und genießt, wie sie „den schönsten Ort der Welt" erst in Sermione dann in Peschiera zu entdecken glaubt, wie sie immer wieder den leidenden Gemahl tröstet und herbeiwünscht. Kleine Unfälle, die dem Gefolge oder auch ihr selbst zustoßen, versetzen sie in die beste Stimmung; so etwas zum Lachen, meint sie, gehört zu einer hübschen Reise. Sie entwirft dem Kranken ein freundliches Zukunftsbild, wie sie zusammen nach seiner Genesung sich eine Villa in Sermione bauen wollen, „nicht des Ruhmes halber, denn das verträgt unser Staat nicht, sondern zum Vergnügen und zum Ausruhen". Dazwischen reizt aber gerade die Schönheit Peschieras, das den Gonzaga immer noch vorenthalten wird, ihren Zorn. Der spanische Kommandant geleitet sie höflich in die Burg; „als ich sah, daß er nicht mehr als 12 oder 15 unansehnliche Soldaten hatte, überkam mich die Lust, mit meinen Frauen und Dienern, Kastellan und Soldaten gefangen zu nehmen und mich zur Herrin dieses Platzes zu machen." Die ganze „gentilezza" ihres beweglichen Wesens, das unwillkürlich jeden Sonnenstrahl auffängt, leuchtet uns hier entgegen; zugleich kommt auch wieder die Reizbarkeit der Fürstin zum Vorschein, wenn sie in jener Burg „sotto voce", aber kräftig auf Frankreich und den Kaiser flucht und sich nachher den ganzen Heimweg über ärgert. In diesen Jahren bis zum Tod des Gemahls sehen wir sie vor allem von dem brennenden Verlangen ergriffen, möglichst oft und lang von dem Boden Mantuas fernzubleiben, der für sie recht heiß zu werden anfing. Die immer noch schöne Frau durfte wohl Angst und Widerwillen empfinden, wenn der Markgraf stets aufs neue und stets vergebens versuchte, sich als genesen anzusehen[799]). Kaum minder wirksam war aber der politische Antagonismus, der sie, die treueste Verbündete ihres väterlichen Hauses

Este, von den gewohnten Unternehmungen auf eigene Faust nicht abkommen ließ und damit zugleich ihre vormals beherrschende Stellung in Mantua gründlich untergrub. Francesco, der das Gefühl nicht loswurde, von ihr hintergangen zu sein, suchte, durch seinen körperlichen Zustand auf Schritt und Tritt behindert und heruntergebracht, nach einem anderweitigen Halt und hatte dabei in der Wahl seiner Vertrauensmänner eine ganz unglückliche Hand. Sein längst mit Gunst überhäufter und mit der Zeit allmächtiger Sekretär Tolomeo Spagnoli, „eine Erzkanaille", wie Luzio ihn charakterisiert[800]), wurde zu einem wahren Fluch des Landes und ganz naturgemäß zum Todfeind der ihrem Gemahl entfremdeten Fürstin. Und es war ein verwegenes Spiel, das Isabella trieb, um ihre besonderen Wege gehen und sich für die Zerstörung ihres mantuanischen Machtkreises auswärts schadlos halten zu können. Ihr allergetreuester Sekretär und Helfer Capilupi schildert ihr einmal (1514), wie schwer es ihm falle, dem Verdacht entgegenzuarbeiten, daß er im Einverständnis mit seiner Herrin den Markgrafen hinters Licht führen wolle; „in Eurem Interesse sage ich jeden Tag tausend Lügen, und jeden Tag habe ich das auszubessern, was Eure Damen und Hofleute mit ihrer Unachtsamkeit und Einfalt verderben"[801]). Es handelt sich um eine neue Reise, von der sie entschlossen war nicht so bald zurückzukehren. Im Sommer 1514 war sie noch einmal nach Mailand gegangen; sie ließ dem Gemahl vorher sagen, „daß sie kein kleines Kind mehr sei", dem man die Schritte und die Tage vorzählen müsse[802]). Von Mailand machte sie, ohne weiter um Erlaubnis zu fragen, einen Abstecher nach Genua, um mit ihren bereits vielbesprochenen Hofdamen die „lanterna" zu besichtigen, die in die Luft gesprengt werden sollte; es verschlug ihr nichts, daß sie um eines solchen Schauspiels willen vor Tagesanbruch zu Pferd steigen und sich dann von kräftigen Männern über steile Höhen und durchs Wasser forthelfen lassen mußte[803]). Dann ging es wieder südlich, aber nicht nach Mantua, sondern nach Rom und Neapel. Erst im März 1515 kehrte sie wieder heim.

Nur ungern versage ich mir ein weiteres Eingehen auf die äußerst reichhaltigen und interessanten Mitteilungen, die uns Luzios Studie gerade über diese und die folgendenn Jahre neuerdings gebracht haben. Die Monate des ersten römischen Aufenthalts, die wie ein einziger endloser Karneval dahinflogen, haben in der Korrespondenz der Gonzaga eine Fülle von glänzenden, lebensvollen und ungeschminkten Schilderungen hinterlassen. Die Stadt und die Gesellschaft Leos X., in der sich Isabella gleich einer „Königin von Rom“[804]) bewegen und heimisch fühlen durfte, von maskierten Kardinälen durch das Festgedränge der Straßen geleitet, mit ihnen stundenlang tafelnd und scherzend, dazwischen auch wieder auf Politisches und Geistliches bedacht — alles zusammen schuf ihr unauslöschliche Eindrücke; „mein Leib ist hier, meine Seele in Rom“, schrieb sie unmittelbar nach ihrer Rückkehr an den Kardinal Bibbiena[805]). Zwölf Jahre später traf sie das Schicksal, den tragischen Zusammenbruch dieser römischen Herrlichkeit dort mitzuerleben, während ihr eigener Sohn Ferrante als kaiserlicher General in der eroberten Engelsburg lag. Luzios Arbeiten über die Zeit der immer gewaltigeren politischen Stürme, die sich mit der Schlacht von Marignano ankündigen, sind noch nicht abgeschlossen und dürfen mit Spannung erwartet werden. Hier möchte ich zum Schluß eine bisher nur gestreifte Seite der italienischen Hochkultur von damals näher ins Auge fassen. Gleich der politischen Unsittlichkeit durchdringt auch der herrschende Zynismus des gesellschaftlichen Tons das ganze Dasein dieser vornehmsten Kreise mit einer Offenheit, die gar keinen Versuch macht, sich zu verschleiern. Gewiß dürfen und müssen wir dabei so manches mildernd in Anrechnung bringen, nicht nur die noch heute unverkümmerte Natürlichkeit des italienischen Volkscharakters, sondern auch jene ungezügelte Lust am Derben und Schmutzigen, die mit der bürgerlichen Kultur des späteren Mittelalters großgewachsen und zu einem dauerhaften Erbe geworden war. Das Zeitalter Luthers und Rabelais fordert in Italien so gut seinen Tribut wie in Deutschland oder Frankreich. Nur erweckt dieses überall vorhandene Element

mitten in der hochgesteigerten Verfeinerung der italienischen Sitten und Geister einen viel stärkeren Kontrast als im Norden[806]). Und dann kommt auf diesem Boden noch eine besonders abstoßende Beimischung herein, die seit Jahrhunderten eingerissene und durch den modernen Kultus der Antike noch beförderte Gewöhnung an das widernatürliche Laster als an eine alltägliche Erscheinung.

Hier darf also allerdings von sittlicher Korruption gesprochen werden, und ihre Spuren treten auch im persönlichen und brieflichen Verkehr Isabellas kräftig zutage. Gewiß haben wir keinerlei Berechtigung, ihre eigene eheliche Treue in Zweifel zu ziehen. Aber wir sehen doch, wie sie sich im Vollbewußtsein ihrer gefestigten Persönlichkeit mit heiterem Wohlgefallen in den schlüpfrigsten Regionen zurechtfindet. Die allergewagtesten Dinge, wenn sie nur zum Lachen reizen, finden bei ihr das nämliche Verständnis wie die zartesten Töne höfischer Galanterie und schmachtender Lyrik. Vor der Öffentlichkeit freilich sucht sie meist eine gewisse Grenzlinie des Erlaubten zu wahren, so beim Anhören jener obszönen plautinischen Komödie, oder wenn nach dem Bericht des Novellisten Bandello die allzufreie Unterhaltung in dem Augenblick abbricht, wo sie hereintritt oder auch durch das ihr vorausspringende Hündchen angekündigt wird. Im ganz vertrauten Gespräch oder Briefwechsel ist dagegen so ziemlich alles gestattet.

Gehen wir zunächst von den Äußerungen der Anbetung aus, die der bezaubernden Frau bis in ihre späteren Jahre überschwenglich entgegengebracht worden ist. Sie konnte über ihre Schönheit und Anziehungskraft nicht im Zweifel sein und war stets ernsthaft bestrebt, diesem natürlichen Kleinod durch sorgfältigste Körperpflege und alle Künste der Toilette eine seiner würdige Fassung zu geben. Mit ihrer Schwester Beatrice, die auf diesem Gebiet sich als „Erfinderin" hervortat, geriet sie darüber gelegentlich in eine Art von heimlichem Kriegszustand. Bald genug sollte dann ihr selbst, und zwar über die Grenzen Italiens hinaus, eine anerkannte Herrschaft im Reich des guten Geschmacks zufallen; sie „komponierte" nicht nur Frauen-

kostüme und Haartouren, sondern etwa auch einen besonders „galanten" Hut für ihren Gemahl, und die wohlriechenden Essenzen, auf deren Herstellung sie nicht wenig stolz war, erregten am französischen Hof die höchste Bewunderung. Ihr Sohn Federico galt dort für den am besten gekleideten und parfümierten Kavalier; die Königin selbst trug die aus Mantua gesandten duftenden Armbänder den ganzen Tag und Abend bis zum Schlafengehen[807]). Der feinste Reiz und Duft ließ sich freilich nicht verschenken oder übertragen; er haftete an der einzigen Persönlichkeit Isabellas, an ihrer originellen und graziösen Art, sich zu geben. Jene traulichen kleinen Räume des Mantuaner Schlosses, in denen sie studierte, musizierte, mit sich allein oder mit den ganz Intimen ihr eigenes Leben lebte, verkörperten im ganzen wie in jeder Einzelheit der Ausschmückung den Geist oder zuweilen auch die Launen der Herrin. Sie liebte es, sich mit einem weiblichen Hofstaat von reizenden und höchst ungezwungenen Geschöpfen zu umgeben; sie fühlte sich durch einen „natürlichen Instinkt" zu den „homini virtuosi" aller Art hingezogen. Wie hätte im Zusammenklingen der mannigfaltigsten Töne die Note der Koketterie fehlen sollen, des Spiels mit der unermüdlich besungenen und durchgesprochenen Liebe? Denn hier handelt es sich doch gegenüber der Fürstin selbst fast immer nur um ein mehr oder weniger elegantes oder pedantisches Spiel. An die Möglichkeit tieferen Empfindens zu denken, fühlt man sich kaum je veranlaßt, am ehesten vielleicht bei den Huldigungen eines Verwandten des Hauses Gonzaga, des Herrn Niccolò da Correggio[808]). Dieser vollendetste Hofmann Italiens, gleich gerecht im Turniersattel wie in den Subtilitäten der Musik, der Poesie und des guten Tons, widmete der jungen Fürstin, deren Vermählung er als angehender Vierziger beiwohnte, einen förmlichen Kultus. Es läßt doch auf eine weitgehende Vertraulichkeit schließen, wenn er in Briefen an sie und andere wiederholt den sehnlichen Wunsch ausspricht, die Innenfläche ihrer Hand zu küssen, dieser „mörderischen Hand" (la homicida mano), so nennt er sie einmal mit An-

spielung auf die von ihr geschlagenen Herzenswunden[809]). Überhaupt ist die Schönheit ihrer Hände ein Lieblingsthema der in feineren Formen gehaltenen Verehrung. Pietro Bembo, der in seiner recht ungeistlichen Frühzeit neben einem sehr nahen Verhältnis zu Lucrezia Borgia auch die dauernde Freundschaft ihrer mantuanischen Schwägerin zu gewinnen wußte, bittet sie einmal, einige seiner Dichtungen mit der Süßigkeit und Anmut, mit der sie ihm „an jenem glückseligen Abend" die Lieder anderer vorgetragen habe, zur Laute zu singen; dann würde auch sein Machwerk den Hörern gefallen „dank der schönen und reizenden Hand und der reinen und süßen Stimme Eurer Herrlichkeit"[810]). In den „Ritratti" des Dichters Trissino schildert dagegen Bembo die geistigen Reize Isabellas, während ein anderer Teilnehmer des Gesprächs „gleich Zeuxis" ihre ideale Körperschönheit als eine Verschmelzung aller sonst einzeln vorkommenden Vorzüge charakterisiert. Und Correggio schreibt nicht an sie, sondern an einen Dritten: wer den Mund auftue, um von ihr zu sprechen, könne nur mit den Worten der Schrift sagen: „A, a, a, nescio loqui!" Tatsächlich bemühte sich doch ein jeder in diesem ausgedehnten Kreis von Poeten, Humanisten, Improvisatoren, Kavalieren, Staatsmännern, auf irgendwelche Weise dem gefeierten Gnadenbild seine Devotion bemerklich zu machen. Nicht jeder wußte freilich die Abstimmung der galanten Hoftonart so fein und zugleich natürlich zu treffen wie etwa Lodovico Sforza oder Correggio. Isabellas alter Lehrer und langjähriger Sekretär Mario Equicola bleibt immer der Pedant, der seine Herrin als „allerzüchtigste" anredet und in ihr Motto: Nec spe nec metu alles mögliche und unmögliche hineingeheimnist[811]). Und eine wahre Flut von Abgeschmacktheit entfesselt der Tod ihres Lieblingshündchens, dem sie selbst heiße Tränen, eine feierliche Bestattung und ein künstlerisches Denkmal weihte. Die „jungfräuliche Aura", die auf der Flucht vor den Nachstellungen eines rohen Köters den Hals gebrochen hatte, ward von den namhaftesten Dichtern in italienischen und lateinischen Versen zum Rang einer tragischen Persönlichkeit erhoben[812]).

Unmittelbar neben solcher Überkultur stoßen wir wieder auf Symptome ärgster Gefühlsroheit. Nur kurz möchte ich das allbekannte Vergnügen der höchsten Kreise an menschlichen Abnormitäten berühren, das sich bis ins 18. Jahrhundert fortgepflanzt hat. Auch an den Höfen von Ferrara und Mantua spielen die Narren und Halbnarren, die Zwerge und Zwerginnen eine für uns schwer begreifliche Rolle; sie gelten für eine ganz unentbehrliche Würze des Daseins, werden als erprobte Tröster in schweren Schicksalsschlägen herangezogen oder verliehen, dürfen in der freiesten Weise mit den Herrschaften umspringen, was freilich auch wieder empfindliche Folgen für sie selbst haben konnte[813]). Bei Isabella kommt noch ein besonderes Wohlgefallen an tiefschwarzen, aber wohlgestalteten Negermädchen hinzu. Schlimmer als diese Spielereien sind die berüchtigten „burle" und „beffe", die zuweilen einen geradezu unmenschlichen Charakter annehmen. Der Bruder der Markgräfin, Herzog Alfonso, scheint am Ersinnen und Durchführen solcher grausamer „Scherze" eine ganz unbändige Freude gehabt zu haben, wobei er wiederholt seine Schwester um Beihilfe angeht. Ein unglücklicher Sänger seiner Hofkapelle soll das eine Mal bis aufs Hemd ausgeraubt und in diesem Zustand von Mantua auf dem Heimweg nach Ferrara hinausgejagt werden. Ein anderes Mal wird Isabella beauftragt, ihn einkerkern und sein Geld konfiszieren zu lassen, seine Klagen aber anzuhören, ohne den Mund zum Lachen zu verziehen[814]). Wir werden wohl an diese bösen ferraresischen Gewöhnungen denken dürfen, wenn die Fürstin einen ihrer Narren auf seinem Sterbelager aufsucht, um sein Gebaren angesichts des Todes festhalten und dann wiedererzählen zu können.

Zuletzt bleibt hier ein Blick auf die charakteristische Behandlung des Geschlechtlichen in Gespräch und Brief unerläßlich. Es mag noch einmal vorausgeschickt werden, daß Isabella in diesem Zeitalter allen Ernstes auf ihren guten Ruf stolz und eifersüchtig sein durfte. Die dramatische und bildliche Verherrlichung der Keuschheit und Tugend war in Mantua an der Tagesordnung. Man denke nur an

Mantegnas berühmte Darstellung des Kampfs der Tugenden und Laster, vor allem aber an Peruginos Triumph der Keuschheit über die Liebe, dessen Komposition die fürstliche Bestellerin selbst dem Künstler kraft ihrer „poetischen Erfindung" nur allzu genau vorzuschreiben suchte. Schon früher hatte sich in einer allegorischen Aufführung die freilich sehr lasziv gekleidete" Wollust mit der „Virtu" gemessen, worauf auch noch ein Triumphwagen der Schamhaftigkeit im Saal erschien[815]). Wir dürfen dabei jedoch nicht vergessen, daß die Begriffe „virtu" und „pudicizia" damals eine von der heutigen stark abweichende Bedeutung hatten[816]). Die „pudicizia" vertrug sich nicht nur mit der Fähigkeit, sich „gesalzene Dinge" erzählen, vorlesen oder auf der Bühne vorführen zu lassen, sondern auch mit derartigen Zynismen, wie sie uns Isabellas Korrespondenz mit ihrem Gemahl und ihren Freunden reichlich darbietet. Wenn der derbsinnliche Francesco förmlich in den Obszönitäten schwelgt, die ihm sein gelehrter Bologneser Freund Dolfo brieflich auftischt, so kann uns das nicht wundern[817]); geht es doch z. B. im vertrauten Briefwechsel eines Machiavelli nicht anders zu. Überraschender ist es schon, wenn die Markgräfin unbedenklich auf diesen Ton eingeht; ihre Hofdamen suchten sie natürlich noch zu überbieten[818]). Was sie selbst gern hörte, zeigen uns die Briefe ihrer verschiedenen Vertrauensmänner und Agenten. Denn diese geriebenen Höflinge wußten sicherlich ganz genau, womit sie auf den Beifall der Herrin rechnen konnten. Der Bericht des Alessandro Picenardi, der ihre Tochter Leonora (1509) zu deren Vermählung nach Urbino begleitete, entbehrt bei aller Derbheit doch nicht des Humors; was er von seiner eigenen Verdauungsstörung auf der Reise und vollends von dem verfrühten Eindringen der Herzogin Elisabeth in das Schlafgemach des jungen Paars erzählt, würde einem Rabelais Ehre machen[819]). Bedenklicher sind die rohen Witzeleien des Spagnoli über den „Franzosenkrieg" und die ekelhafte Kur des angesehenen Dichters Tebaldeo[820]), noch bedenklicher die Zärtlichkeiten, mit denen die ausgelassenen Hofdamen den heranwachsenden Federico

regalieren dürfen. Die schöne Brogna schickt einmal dem noch nicht elfjährigen aus „dem Badezimmer" unter den Augen der Markgräfin brieflich viele Küsse, von Alda für seine Hände, von ihr selbst und Nocencia für „le coste et quele parte che più ne piace"[821]). Die Freiheit des Verkehrs im markgräflichen Frauengemach hatte schon 1491 ein mailändischer Freund Isabellas, Galeazzo Visconti, nicht genug rühmen können; er erinnert an einen vergnügten Abend in ihrem „camerino", als sie sich die Haare machen ließ, neben ihr Teodora (Francescos uneheliche Tochter?) und Beatrice (Isabellas Schwester?) in Hemdärmeln und Violante und Maria „pur desvestite"[822]). Ganz unerhört ist vollends die schimpfliche Offenheit, womit ihr Allergetreuester, der Sekretär Capilupi, vor dem sie überhaupt kein Geheimnis hatte[823]), ihr über den Verlauf der Krankheit ihres Gemahls schreibt, mit widerlichen Einzelheiten und brutalen Hinweisen auf Francescos neu erwachte Liebe; „wenn Ihr hier sein werdet, werdet Ihr seine Favoritin sein, was Gott durch seine Güte gewähren möge." Gewiß mußte dieser Zynismus, wie Luzio bemerkt, eher abschreckend als einladend wirken. Aber welche Sprache darf sich dieser Mann ihres höchsten Vertrauens gestatten[824])!

Selbst damit ist das Äußerste noch nicht berührt. Das Gespräch der Hofleute, das Bandello beim Nahen der Markgräfin plötzlich verstummen läßt, bezieht sich auf Sodomie[825]). Eine solche Rücksicht ist aber keineswegs immer geübt und gefordert worden. Wir erfahren von einer intimen Unterhaltung zwischen Isabella und dem Bischof von Gurk auf dem Mantuaner Kongreß von 1512; da Gurk des Italienischen nicht genügend mächtig war, machte der Dichter und Kleriker Girolamo da Cassola den Dolmetscher, und zwar mit dem Erfolg, daß sich alle vor Lachen die Seiten halten mußten. Alles drehte sich nur um den natürlichen und widernatürlichen Geschlechtsverkehr; ein höchst unanständiges Lied wird gesungen und entsprechend kommentiert, indem Cassola den Inhalt in eine Bitte des Bischofs an die Fürstin umsetzt; „und so wurden immer noch schönere Dinge ausgesprochen, assay dishonestamente, ma dolce-

mente anchora"[826]). Nach einer so drastischen Probe können wir uns nicht mehr wundern, wenn auch die Korrespondenz über Federicos Aufenthalt am römischen Hofe durch derartige Züge entstellt wird. Hier handelt es sich nun um ihr Lieblingskind, „mia anima", wie sie ihn anredet. Selbstverständlich hatte sie ihn nur unter den schwersten Sorgen gerade dorthin ziehen lassen. Trotzdem wagen es ihre ergebensten Freunde, die ungewöhnliche Schönheit des Fürstensohns als willkommenen Stoff für verfängliche Scherzreden zu mißbrauchen. Gleich anfangs berichtet sein Hofmeister, wie bei einem Mahl der gefeierte Improvisator Bernardo Accolti, den man den Unico Aretino nannte, Federico mit den tollsten Lobsprüchen und zugleich mit Anzüglichkeiten auf seine Mutter, „quella fichatella di la Marchesana", überschüttet. „Du bist wohl ebenso schön wie deine Mutter, diese Betrügerin und Zauberin." Das Haus Gonzaga — er schwärmte besonders für Elisabeth von Urbino — habe es ihm nun einmal zu seinem Verderben angetan; für die Markgräfin, wenn sie hier wäre, würde er trotz aller Bitten nicht rezitieren, „aber Euch, mein schöner Herr, kann ich nichts abschlagen"[827]). Der Unico war freilich ein Querkopf, mit dessen lächerlichem Größenwahn der Hof von Urbino und die Markgräfin gelegentlich ihren offenen Spott trieben. Ganz anders fällt doch die geistreiche Frechheit ins Gewicht, mit der ein Mann wie Bibbiena der fürstlichen Mutter die gefährliche Lage ihres Sohnes vor Augen stellt. Bernardo Dovizi aus Bibbiena gehörte unbestritten zu den ersten Sternen der römischen Gesellschaft. Er, dessen Badezimmer im Vatikan Raffael wie ein Heiligtum der Venus ausschmückte, pflegte seine im freiesten Ton gehaltenen Briefe an Isabella als ihr „Moccicone" (Tölpel) zu unterzeichnen, auch nachdem er (1513) Kardinal geworden war; außerdem hörte er auf den Spitznamen „Foiano". In der Kunst, das Schmeichelhafteste noch graziös zu sagen oder einen Vorwurf witzig zu parieren, gab es kaum seinesgleichen. Dabei getraut er sich der Markgräfin, die er verehrt „wie nur irgendeine von den Heiligen da oben", so intime Rat-

schläge zugehen zu lassen wie jene Warnung, die Besserung ihres Verhältnisses zum Gemahl nicht so auszunutzen, daß sie es künftig bereuen müßte. Dies mag uns vielleicht auch in etwas den unglaublich lautenden Brief verstehen helfen, den er am 3. Januar 1511 aus Bologna an sie zu richten wagte[828]). Er hatte dort Federico getroffen und ergeht sich in den feurigsten Lobeshymnen auf seine „Göttlichkeit". Plötzlich unterbricht er sich: „Ich sehe Eure Exzellenz bis jetzt lachend bei sich selber sagen: Oh, daß dich das Fieber ankomme, Mozicon, hüte dich nur zu viel zu sagen, damit du als Florentiner und mit den häufigen Besuchen bei meinem Sohn mir nicht Verdacht wegen deiner eigenen Absichten erweckst; und obwohl dies, wenn es so wäre, mir mißfallen würde, so höre ich doch lieber von dir als von andern meinen Sohn so sehr loben, da ich dir mehr Glauben schenke, sowohl weil ich weiß, daß du mich nie belügen würdest, als auch weil die Toskaner ein gutes Urteil bezüglich der Knaben zu besitzen pflegen, die sie ja ganz besonders schätzen und lieben." Und Isabella beeilt sich in ihrer Antwort (vom 11. Januar) zu versichern, daß ihr allerdings bei seinen Lobeserhebungen das eingefallen sei, was er von der Kennerschaft seiner Landsleute gesagt habe, aber daß sie nicht daran denke, seine eigenen Beziehungen zu ihrem Sohn auf die Ursache zurückzuführen, aus der die Toskaner Knaben zu loben oder zu tadeln pflegten. Sie bittet ihn vielmehr, erst recht ihrem Sohn Gesellschaft zu leisten und ihn so trefflich zu unterweisen, wie er dies bei den Medici getan habe.

Also selbst die Möglichkeit einer Verführung des Sohns läßt sich damals seiner Mutter gegenüber mit eleganter Heiterkeit und ohne Anstoß erörtern. Denn daß die Markgräfin Bibbienas Sprache vollkommen verstand und verzieh, beweist nicht nur die Antwort, sondern auch die fortdauernde Herzlichkeit des Verhältnisses zu ihrem „Moccicone". Wenig später ward sie persönlich ganz von dem Zauber römischen Lebens bestrickt. Diese Menschen sind gewöhnt an Abgründen hinzuwandeln, und in ihrer von Schönheit, Geist und Lust gesättigten Atmosphäre haben

sie das Grauen verlernt. Fehlt doch auch im Leben Isabellas nach neueren Mitteilungen Luzios nicht das echt italienische Element der aufgesparten Rache, die sie nach dem Tod des Gemahls an ihren Hauptfeinden nimmt[829]). Die mantuanischen Papiere versprechen uns noch eine Fülle von interessanten Aufschlüssen, denn man begreift es — und darauf wollte ich mit diesen Ausführungen in erster Linie hinweisen —, daß eine Gestalt wie Isabella nach Jahrhunderten noch die unermüdliche, vielfach entsagungsvolle aber auch unendlich dankbare Arbeit eines Luzio und Renier an sich zu fesseln vermag.

XII.

Zur Entstehungsgeschichte der historischen Methodik.

(Internationale Monatsschrift VIII, Berlin 1914.)

Vor hundert Jahren hatte ein Marburger Professor, Ludwig Wachler, sich an das große Problem einer Geschichte der Geschichtswissenschaft gewagt. Aber es ging weit über seine Kraft, das wirklich zu bieten, was er versprach, eine „Geschichte der historischen Kunst und Forschung seit der Wiederherstellung der literarischen Kultur in Europa". Stand er doch selbst noch völlig unter dem Bann einer moralisierenden Denkart, die dem Historiker Veredlung des menschlichen Gemüts, Kampf gegen Selbstsucht und für Gemeinsinn, Erweckung und Erhaltung des Nationalgeistes als heiligste Pflicht auferlegte. Auch heute besitzen wir noch keine wissenschaftliche Gesamtdarstellung des gewaltigen Stoffes. Die jüngste Leistung großen Stils, das Werk Eduard Fueters, will grundsätzlich nur eine „Geschichte der neueren Historiographie" geben und deshalb nicht allein Geschichtsphilosophie, Forschung und Kritik, sondern auch Geschichtstheorie und Methode sowie den Wandel der Geschichtsauffassung soviel als möglich ausscheiden. Eben diese Umgestaltung der Anschauungen bringen Moriz Ritters tief eindringende Studien über die Entwicklung der Geschichtswissenschaft „an Werken, die sie schon in einer gewissen Vollendung zeigen", zur Erscheinung[830]), gleichfalls unter Verzicht auf eine Untersuchung der neben und aus der Geschichtschreibung entstandenen Methodik, deren Anfängen die folgenden Ausführungen gewidmet sein sollen.

Das Mittelalter empfand kein Bedürfnis, die Tätigkeit des Historikers systematisch zu erfassen, obwohl die Forderung einer wahrheitsgetreuen Erzählung wirklicher Tatsachen immer wieder erhoben und gelegentlich auch der Ansatz zu einer schüchternen und unsicheren Kritik gemacht worden ist[831]). Erst nachdem der Humanismus eine ganz neue Geschichtschreibung ins Leben gerufen hatte, begann man allmählich über die Regeln dieser „Kunst" und ihr Verhältnis zu anderen Künsten und Wissenschaften nachzudenken; seit der Mitte des 16. Jahrhunderts mehren sich dann zusehends die bis dahin vereinzelten historischen „Methoden" oder „Institutionen". In den siebziger Jahren erschien bereits zu Basel eine zweibändige, aber keineswegs vollständige Sammlung solcher Schriften, darunter manche von bedeutendem Umfang[832]). Fast alle sind sie später der Vergessenheit anheimgefallen, ausgenommen die Methodus des Jean Bodin, deren unverkennbare Berührung mit höchst modernen Gedankenreihen ihrem Namen im 19. Jahrhundert ein ruhmvolles Wiederaufleben verschafft hat[833]). Diese Ausnahmestellung des berühmten Franzosen ist nun in unseren Tagen als eine unberechtigte angefochten worden. Gleichzeitig suchten Menke-Glückert und Stanislaus von Dunin-Borkowski[834]) den Beweis dafür zu erbringen, daß eine wirklich fruchtbare Vorzeichnung neuer methodologischer Grundsätze keineswegs von Bodin ihren Ausgang genommen habe. Menke-Glückert will die Begründung einer wissenschaftlichen Geschichtsmethodologie nach Deutschland und in den Beginn des 17. Jahrhunderts verlegen, während Dunin-Borkowski namentlich und gewiß mit Recht auf die allzu geringe Einschätzung der vorbodinischen Literatur aufmerksam macht. Diese hatte wohl seinerzeit durch Jacquet zum erstenmal eine zusammenhängende Würdigung erfahren; außerdem wurde da und dort der Versuch gemacht, die Entwicklung der Methodik bei einzelnen Nationen zu charakterisieren, wie es z. B. neuerdings mehrfach mit den spanischen „preceptistas" geschehen ist[835]). Aber hier bleibt noch reichliche Arbeit zu erledigen, ehe man daran gehen kann, so sichere Grenzlinien zu ziehen, wie es Fueter bei seiner Gruppierung der humanistischen Historiker gelungen ist.

In ihrem unmittelbaren Zweck stimmen ja die Methoden des 16. und 17. Jahrhunderts durchaus überein. Von vornherein handelt es sich nicht um die bewußte Begründung einer Geschichtswissenschaft, sondern um die Anleitung zum „Lesen", d. h. zum richtigen Verständnis der vorhandenen Geschichtswerke, nicht selten auch zur richtigen Geschichtschreibung. Dabei ergeben sich aber doch vielfach Ansätze zu einer brauchbaren Methodik, Versuche, das Wesen und Arbeitsgebiet der Geschichte zu bestimmen, eine Abstufung der Quellen nach ihrem Wert aufzufinden, gewisse Regeln der Kritik festzustellen. Die Überlieferung des Altertums bot gerade hier nicht allzuviel Anhalt. Dagegen wirkten bezüglich der Geschichtsauffassung antike Philosophie und moderne Erweiterung des Horizonts zusammen, um Gedanken aufleuchten zu lassen, deren Verfolgung und Durcharbeitung erst viel späteren Generationen vorbehalten war. Und trotz einer oft ermüdenden Gleichartigkeit gewisser Grundanschauungen konnte die Persönlichkeit der einzelnen Autoren unmöglich ohne Einfluß auf die Behandlung ihres Gegenstands bleiben. Auch für den Geschichtsmethodiker des 16. und 17. Jahrhunderts ist es nicht belanglos, welchem Bekenntnis, welcher Nation, welcher Lebenstätigkeit er angehört. Die humanistische Schulung hatten sie natürlich alle durchgemacht, aber an eine völlige Übereinstimmung oder eintönige Wiederholung war doch bei so verschiedenartigen Geistern wie Pontano, Vives, Fox Morcillo, Patrizzi, Baudouin, Melchior Cano, Bodin nicht zu denken. Während der geistige Ringkampf der feindlichen Bekenntnisse die Geschichte als eine unentbehrliche Dienerin der Theologie zu Hilfe nahm und die Anfänge einer kirchenhistorischen Forschung und Darstellung ins Leben rief, suchte sich zugleich die Jurisprudenz durch eine enge Verbindung mit den Zeugnissen und Überresten der Staats- und Rechtsbildung zu verjüngen. In der Publizistik vollends eroberte sich die geschichtliche Beweisführung ihren Platz neben oder auch über den rein begrifflichen Auseinandersetzungen. Wenn schon hier der aussichtsreiche Weg einer umfassenden Vergleichung beschritten wurde, so drängte der Wissenszuwachs, den die Erschließung der Erde zutage förderte, nach der näm-

lichen Richtung. Neben der wiedergewonnenen Antike mußten die großen Errungenschaften der Länder- und Völkerkunde, die Enthüllungen aus Aufgang und Niedergang, die uralte ostasiatische Kultur und der amerikanische Naturzustand dem Weltbild eingefügt werden und der Geschichtsbetrachtung neue Anreize geben. Um so unabweisbarer wurde aber zugleich jenes Bedürfnis, über Grenzen und Normen der historischen Arbeit zur Klarheit zu gelangen, wobei freilich gleich die erste Hauptfrage nach Wesen und Zweck der Geschichte sehr widersprechende Beantwortungen fand und die entstehende Methodik in manche Irrgänge hineinlockte.

Daß man in erster Linie die Griechen und Römer um Belehrung anging, ist selbstverständlich. Aber die Ausbeute an nutzbaren Fingerzeigen und Richtlinien war nicht sehr umfänglich; man sah sich vornehmlich auf eine kleine satirisch gehaltene Schrift Lukians, auf die Kritik des Dionysios von Halikarnaß an Thukydides, auf die sog. Norm des Polybios und auf einige Äußerungen Ciceros angewiesen. Bis zum Überdruß wurden vor allem jene monumentalen Worte seiner Schrift de oratore (II. 9) nachgebetet, in welchen er die Geschichte als die Zeugin der Zeiten, das Licht der Wahrheit, das Fortleben der Vergangenheit, die Lehrmeisterin des Lebens gefeiert hatte. Etwas wissenschaftlicher nahm sich der gelegentliche Versuch aus, an die ursprüngliche und übertragene Bedeutung des Wortes ἱστορία anzuknüpfen, aber auch das ergab keine befriedigende Auskunft. Dagegen schien sich eine fruchtbare Anregung in der Definition des Unterschieds zwischen Dichtung und Geschichte zu finden, die Aristoteles in seiner Poetik (Kapitel 9) formuliert hatte: nicht in der gebundenen oder ungebundenen Form der Rede liege der springende Punkt, sondern darin, daß der Dichter es mit dem Allgemeinen, der Historiker aber mit dem Besonderen, dem Individuellen zu tun habe. Damit ließ sich für die alteingebürgerte Grundforderung an die Geschichtschreibung, sie solle eine „wahre Erzählung sein", eine schärfere Fassung erreichen. Wann diese aristotelische Definition zuerst für die Geschichtstheorie verwertet worden ist, vermag ich nicht mit Sicherheit anzugeben. Sie begegnet uns bereits bei Lorenzo

Valla (im Vorwort seiner 1445 abgeschlossenen Geschichte König Ferdinands von Aragon), der sie aber für unzutreffend hält. Dagegen bediente sich ihrer Annius von Viterbo, als er sich veranlaßt sah, seiner verwegenen Erdichtung antiker Quellen (1498) durch ein besonders kritisches Gebaren den Anstrich strenger Wissenschaftlichkeit zu verleihen. Es mutet an wie eine Ironie der Geschichte selbst, wenn dieser ehrwürdige Fälscher nicht allein den offiziellen Aufzeichnungen der alten Priester ausschließliche Glaubwürdigkeit („publica et probata fides") zuspricht, sondern auch die Erzählung der Einzeltatsachen für die eigentliche Natur, die „substantia individua historiae", erklärt[836]). Letztere Definition wird, soviel ich zurzeit übersehen kann, um die Mitte des 16. Jahrhunderts systematisch aufgenommen und erläutert, und zwar schon 1548 von Francesco Robortello, etwas später (1569) von dem französischen Philologen Denis Lambin in seiner Ausgabe des Cornelius Nepos, wobei aber trotz der Berufung auf die Poetik des Aristoteles der Unterschied zwischen dem Historiker und dem Philosophen an die vorderste Stelle gerückt und der größere Nutzen der Geschichte damit begründet wird, daß nicht alle Menschen zur Philosophie befähigt, dagegen jede auch nur mäßige Begabung für die Erfassung der Einzeldinge ausreichend sei. Wiederholt ist dann die „singularum rerum cognitio" als Leitsatz der historischen Methodik hingestellt worden, bevor sie Bartholomäus Keckermann seiner 1610 veröffentlichten Schrift über das Wesen der Geschichte zugrunde legte[837]). Wenn aber der Danziger Polyhistor als den Zweck einer solchen Erkenntnis des einzelnen das bessere Verständnis der „universalia" bezeichnet, so scheint mir dies ebensowenig ein glücklicher Griff zu sein als seine recht verzwickte und mit Komparativen arbeitende Einteilung des historischen Gesamtgebiets, deren Einwirkung auf die Folgezeit doch erst genauer nachzuweisen wäre.

Mit der Einschränkung der historischen Betätigung auf die „res singulares" oder „individuae" war übrigens die Gefahr einer verwirrenden Dehnbarkeit des Begriffs „historia" keineswegs beseitigt. Wir begegnen vielmehr geradezu der Forderung, die Geschichte solle nicht nur die menschlichen,

sondern alle Dinge umfassen, also zur Universalgeschichte in einem ganz andern Sinne werden als das, was der uns geläufige Gebrauch dieser Bezeichnung ausdrücken will. Ein waadtländischer Gelehrter, Christoph Milieu (Mylaeus), wagte es, 1548 fünf Bücher „de scribenda universitatis rerum historia" erscheinen zu lassen, worin er gemäß den drei Kategorien der „natura", „prudentia" und „sapientia" die Gesamtheit des überhaupt erreichbaren Wissens als Gegenstand der Geschichte in Anspruch nimmt. An der Hand der Natur, deren „primae notiones" dem Menschengeist von Gott untilgbar eingeprägt sind, will der junge Platoniker seinen kühnen Rundgang antreten, dessen Dimensionen für die ohnedies so unsichere Geschichtschreibung im engeren Sinn nur einen ziemlich bescheidenen Platz übrig lassen. Minder phantastisch ist der geistvolle französische Jurist François Baudouin (Balduinus), der von Dunin-Borkowski mit Recht als ein Vorläufer Mommsens anerkannt wird; er begnügt sich mit der Zweiteilung der Menschen- und Naturgeschichte, betont aber dabei den besonders engen, ja untrennbaren Zusammenhang der ersteren mit dem Göttlichen[838]). Jean Bodin trennt wieder ausdrücklich die drei Gattungen der „historia humana, naturalis, divina", gerät jedoch mit seiner Forderung von drei verschiedenen Erkenntnismethoden stark ins Unklare. Er stellt der Unsicherheit der Menschengeschichte, die den steten Wandlungen des Willens unterworfen sei, die höhere Gewißheit der Naturgeschichte mit ihrer strengen Kausalität gegenüber; auch bezüglich der Gottesgeschichte bleibt er zunächst mit seinem Plan einer historischen und ethischen Vergleichung der Religionen noch auf wissenschaftlichem Boden, bis ihn dann ihr letztes Ziel, das Schauen Gottes, auf den Weg der Seelenreinigung und des Gebets hinausführt, der mit irgendwelcher Geschichtsmethodik nichts mehr zu schaffen hat. Tatsächlich ist aber seine Methode ganz einer Erkenntnis der Menschengeschichte gewidmet, und zwar der „Handlungen der in Gemeinschaft lebenden Menschen". Grundlagen und Hilfsmittel einer solchen Erkenntnis sind übrigens auch bei ihm und Baudouin so breit und vollständig als möglich gedacht; gegenüber dem öfters auftauchenden und schon von Vives gerügten

Mißverständnis einer ciceronianischen Stelle, wonach nur das zeitlich Ferngerückte Gegenstand der historischen Darstellung sollte sein können, verlangen sie gleiches Recht für Altertum, Mittelalter und Neuzeit und wollen auch die entlegensten Völker und Staaten vom Geschichtschreiber berücksichtigt sehen. Baudouin, der sein Werk 1561 noch als Protestant verfaßte, bekämpft sehr entschieden die Engherzigkeit eines Humanismus, der am liebsten die Geschichte mit der Völkerwanderung aufhören lassen und alles Kirchliche ganz ausmerzen möchte. Bodin vollends bewegt sich zuweilen auf Bahnen, die sich mit dem individualistischen Grundzug der zeitgenössischen Historiographie kaum mehr berühren, so mit seiner vielberufenen Erneuerung der antiken Klimatheorie, die übrigens im gleichen Jahr (1566) von dem spanischen Mediziner Juan Huarte aufgenommen wurde, oder in der Verwertung der Sprache und ihrer Wandlungen für das Problem der Entstehung der Völker. Die Naturbedingtheit des Menschen und ihre Überwindung durch Arbeit und sittliche Zucht nötigen dann ganz von selbst dazu, eine Fülle von Erscheinungen und Tätigkeiten, denen vormals kaum eine gelegentliche Beachtung geschenkt worden war, in den Kreis der geschichtlichen Betrachtung hereinzuziehen, neben den Vorgängen und Schöpfungen des Geisteslebens auch die „Künste" und Errungenschaften des Gewerbfleißes und die Krisen des wirtschaftlichen Daseins. Schon Milieu hatte versucht, einen möglichst umfassenden Überblick über Entstehung und Inhalt nicht nur der geistigen sondern auch der materiellen Kultur zu geben, und ausdrücklich betont, daß in der literarischen Überlieferung bisher die Dinge des Alltagslebens und der wirtschaftlichen Arbeit allzusehr vernachlässigt worden seien[839]). Und im Jahr 1577 veröffentlichte der französische Humanist Loys Le Roy (Regius) eine sehr interessante Skizzierung der gesamten „civilité" und ihres unbestreitbaren Fortschritts. Hier ist auf knappem Raum alles zusammengedrängt, was irgendwie mit der Menschengeschichte in Beziehung gesetzt werden kann: göttlicher Weltplan und Klimatheorie, Entstehung und Veränderung der Religionen, Sprachen, Völker und Staaten, Christus und Muhammed, Luthers Reformation und die

gleichzeitige religiöse Bewegung in Persien, Aufstieg und Niedergang der Künste und Wissenschaften, Erfindungen und Entdeckungen der Vorzeit, europäische Preisrevolution und chinesisches Papiergeld, kurz eine Vorzeichnung von Stoff und Aufgaben einer künftigen Kulturgeschichte im weitesten Sinn. Selbst ein kurzer Seitenblick auf die Tierseele, ein Lieblingsthema des Jahrhunderts, ist nicht vergessen. Und angesichts der Möglichkeit neuer großer Katastrophen, durch die so manche kostbare Errungenschaft wieder in Vergessenheit geraten könnte, gibt der Verfasser eine bis ins kleinste gehende Beschreibung der Druckerpresse und ihres Gebrauchs, um wenigstens diese unschätzbare Erfindung vor einem so furchtbaren Schicksal sicherzustellen[840]). Es ist dies vielleicht die seltsamste Anwendung eines viel angeführten Wortes, daß die Geschichte als die „memoria" der Menschheit der Aufbewahrung aller denkwürdigen Vorgänge und Leistungen zu dienen habe.

Eine derartige Erweiterung des Gesichtsfelds bis ins Ungemessene konnte unmöglich ohne weiteres zum Gemeingut der Praxis werden. Es fehlte natürlich auch nicht an Stimmen, die sich entweder für eine ausschließliche Berücksichtigung des politischen Geschehens[841]) oder für unbedingte Unterordnung der Profangeschichte unter die höheren Zwecke und Erkenntnisse der geoffenbarten Religion aussprachen. Melanchthon, der für die Schaffung und Pflege eines klar umrissenen Geschichtsunterrichts mehr getan hat als irgend jemand seines Jahrhunderts, erklärte nach einem antiken Satz den Erwerb historischen Wissens für etwas Gottgewolltes und rief in einer seiner Vorlesungen voll ehrlichen Eifers: „Ist einer ein grobe Sau, qui non delectatur cognitione historiarum"[842]). Den eigentlichen Hintergrund bildet dabei immer der zu gewärtigende Einblick in das Walten der göttlichen Vorsehung, als deren „Dienerin und Posaune" ja die Geschichte bezeichnet wurde. Eine zusammenfassende methodische Schrift hat der Wittenberger Reformator allerdings nicht verfaßt, aber eine stattliche Reihe deutschprotestantischer Methodiker bemühte sich, seinen Anregungen feste Gestalt zu verleihen, wie ja auch Bodin trotz mancher grundsätzlicher Meinungsverschiedenheiten mit höchster Anerkennung von ihm redet. Übrigens er-

wies sich auch für eine reine politisch oder kirchlich orientierte Geschichtstheorie eine genauere Bestimmung ihres Arbeitsfeldes und ihres Verhältnisses zu den andern „Disziplinen" als durchaus notwendig. Daß die Geschichte ohne Chronologie und Geographie nicht bestehen könne, lag auf der Hand; schwieriger war es schon, die Art ihrer Beziehung zu ferner liegenden Wissensgebieten herauszubringen, die sich ebenfalls historischen Materials oder historischer Darstellungsform bedienten. Luis Vives, der Freund des Erasmus, der in seinem Werk „De disciplinis" (1531) mit Recht gegen das Einreißen einer willkürlichen Begriffsverschiebung protestiert, verfällt doch selbst in den Fehler, eine tatsächliche Abhängigkeit aller Wissenschaften von der Geschichte zu behaupten, nicht nur der Jurisprudenz, Ethik und Theologie, sondern auch der Medizin. Sein jüngerer Landsmann Fox Morcillo geht sogar so weit, die Mathematik unter den Begriff der „historia" zwingen zu wollen[843]).

Die Vorstellung von einem lückenlosen Zusammenhang alles menschlichen Erkennens, die einer derartigen Schlußfolgerung zugrunde liegt, hat jedenfalls auf zwei Gebiete unmittelbar befruchtend gewirkt, einmal indem sie aus dem Bedürfnis der Ecclesia militans zunächst zum Besten der Theologie die Kirchengeschichte herauswachsen ließ, und sodann durch eine historische Behandlung der Jurisprudenz, die wieder gerade für die Geschichtsmethodik äußerst folgenreich werden sollte. Es ist ein Verdienst Menke-Glückerts, auf die Bedeutung dieser lebhaften „methodischen Bewegung" in den Kreisen erst der deutschen und hernach der französischen Rechtsgelehrten aufmerksam gemacht zu haben[844]). Und es ist gewiß kein Zufall, daß die Hauptführer der Bewegung in Frankreich entweder dauernd oder vorübergehend, durch ihr Bekenntnis oder durch ihre Sympathien dem Protestantismus angehört haben; läßt sich doch auch bei den Deutschen die bestimmende Anregung Melanchthons nachweisen. Aber bereits Vives, auch hier ein Vorläufer, hatte die Erklärung gewagt: „Jus totum manat ex historia", noch früher (1519) der Italiener Alciatus das feurige Lob der Geschichte als der Königin aller Wissenschaften verkündigt[845]). Wie das Verlangen nach einer einfachen und

sicheren Methodik, in Deutschland von Melanchthon, in Frankreich von Petrus Ramus wirksam vertreten, zu den Versuchen einer Systematisierung zunächst des römischen Rechtes hingeführt hatte, sollte nun auch die Geschichte zum Rang einer wohlgeordneten „ars" erhoben werden. Gleich jene Dreiteilung in göttliche, menschliche und Natur-Geschichte ist der vorbildlichen Gruppierung des Rechtsstoffes nachgeahmt. Zugleich empfand man immer lebhafter die innige Zusammengehörigkeit der juristischen und der historischen Geistesarbeit. Baudouin, selbst bereits ein wirklicher Rechtshistoriker, schrieb sein kleines aber gedankenreiches Werk „De institutione historiae universae et eius cum iurisprudentia coniunctione". Jede Jurisprudenz ohne Geschichtskenntnis wurde als „blind" gebrandmarkt; mit bitterem Spott überschüttet François Hotman die Unwissenheit einer nach alter Mode studierenden Jugend, die auf die Frage nach den vier Weltmonarchien mit der trebellianischen Quart antwortet[846]). Schon früher hatte ein Staatsmann und Historiker wie Guillaume du Bellay geradezu die Forderung erhoben, jeder Geschichtsunkundige soll für amtsunfähig gelten und weggejagt werden[847]). Auf der andern Seite wurde immer gebieterischer dem Geschichtschreiber der Besitz politischer und rechtlicher Schulung zur Pflicht gemacht. Die gegenseitige Durchdringung der beiden Disziplinen läßt sich vielleicht besonders einleuchtend an dem Beispiel Bodins charakterisieren, dessen „Methodus ad facilem historiarum cognitionem" (1566) ganz unmittelbar aus der Vorbereitung für sein Lebenswerk, „eine systematische und auf historische Vergleichung begründete Darstellung des Universalrechts", hervorgegangen ist. Von diesem „höheren" Unternehmen sieht er sich „gegen seinen Willen und wider Erwarten" abgelenkt, um erst über die unentbehrliche historische Basis mit sich ins reine zu kommen. Er stellt daher die Veröffentlichung eines bereits entworfenen Schemas für die Hauptarbeit zurück, läßt aber keine Unklarheit darüber, daß die Wege seiner Forschung sich ursprünglich ganz auf juristischem Boden hingezogen hatten, von dem altmodischen „Bartolismus" seiner anfänglichen Toulouser Studien hinüber zu der neuen Richtung der französischen Rechtswissenschaft. Als ihr erklärter Anhänger

und zugleich Adept der modernen ramistischen Dialektik geht dann der Advokat am Pariser Parlament daran, jene große Synthese aller rechts- und staatswissenschaftlichen Erkenntnis zu schaffen, bei der es galt, nicht etwa nur mit den rückständigen Verteidigern der mittelalterlichen Tradition, sondern auch mit der gleichfalls gefährlichen „grammatikalischen Pest" der silbenstechenden Kleinschulmeister zu brechen. Er unterscheidet vier Klassen der Rechtsgelehrten: die bloßen Theoretiker, die bloßen Praktiker, ferner diejenigen, die beides zu vereinigen wissen, endlich eine höchste Schicht derer, die neben der Lehre und Anwendung des Rechts auch den ganzen Umkreis philosophischer und humanistischer Bildung beherrschen. Er selbst gedenkt sich natürlich diesen Auserlesenen an die Seite zu stellen; das geht schon aus der Ankündigung hervor, daß er für sein Hauptwerk außer dem römischen Recht die Gesetze der übrigen bedeutenden Nationen und Staaten aller Zeiten heranziehen wolle, sowohl der Ägypter, Hebräer, Perser und Griechen als auch der Spanier, Engländer, Italiener, Deutschen, soweit möglich, auch der Türken; Frankreich versteht sich für ihn von selbst. Dadurch sieht er sich genötigt, „neben den juristischen zugleich historische Gewichte" in die Wagschale zu legen; so gelangt er zur Geschichte, „in welcher der beste Teil des Universalrechts steckt" und deren Hauptaufgabe ebenfalls dem Staat gewidmet ist. Da ihm aber alle bisherigen Versuche einer Geschichtsmethodik so gut wie wertlos erscheinen, übernimmt er es selbst die vorhandene Lücke auszufüllen.

Vielleicht darf ich in diesem Zusammenhang noch die Tatsache berühren, daß der großartige Aufschwung der Jurisprudenz im 16. Jahrhundert nicht bloß auf die Entwicklung der historischen Methodologie Einfluß geübt, sondern überdies der künftigen Geschichtsforschung einen wahren Schatz des wertvollsten Quellenmaterials zugebracht hat. Abgesehen von der vertieften Erfassung des römischen Rechts und seiner Geschichte zwangen doch die praktischen Anforderungen des politischen Lebens und des Alltags selbst eifrige Vertreter der Rezeption zur Beschäftigung mit den nationalen und lokalen Besonderheiten, mit der eigenen Vergangenheit und Gegenwart. Das klassische Land hierfür war damals Frankreich mit

seiner weltberühmten Aristokratie des Gerichtstalars; die Kämpfe des werdenden Absolutismus mit der Kurie, mit den Ständen und Parteien des eigenen Landes, mit den Parlamenten drängten ebenso zur Sammlung und Anwendung geschichtlicher Beweismittel wie die Redaktion der Coutumes. Schon durch ihre Berufstätigkeit waren die Männer der administrativen und forensischen Praxis an den Umgang mit dem Dokument, mit Urkunden und Akten gewöhnt, und so bildete sich ein stets wachsender Bestand von unmittelbaren Zeugnissen für die rechtlichen Institutionen und ihr Werden, bis zu deren historischer Verwertung freilich noch eine sehr lange Zeit verstreichen sollte. Aber gewisse Ansätze treten doch bereits im späteren 16. Jahrhundert hervor; die Arbeiten eines du Tillet, Pasquier, P. Pithou, Bodin, Fauchet, Choppin, Coquille u. a. gehen nicht ausschließlich im Sammeln um des Sammelns willen auf, und man darf wohl von der Entstehung einer förmlichen „historischen Schule" am Pariser Parlament sprechen. Unter dem Suchen nach der Herkunft des eigenen Gerichtshofs und der Grundgesetze des Reichs gelangten diese Juristen zuweilen bis zu dem Schluß, daß die ganze Welt des Rechts und der Verfassung eine geschichtlich erwachsene, daß sie nur durch die Zeit geheiligt und ursprünglich „nur auf die Gewalt begründet" sei[848]). Im ganzen gilt aber für diese Zeit der von Fueter für das 17. Jahrhundert ausgesprochene Satz: „Die gelehrten Laien wurden in Frankreich meist durch rechtshistorische Interessen zur Geschichte geführt und hielten sich an das Muster juristischer Argumentation"[849]).

Der Weg zu einer unbefangenen Behandlung und Scheidung des Quellenmaterials war freilich noch vielfach verlegt und nur mit Mühe gangbar zu machen. Obwohl der Humanismus schon seit Petrarka vereinzelte kritische Vorstöße unternommen und in seiner Historiographie vor allem dem Wunder gegenüber eine tatsächlich, wenn auch nicht theoretisch ablehnende Haltung beobachtet hatte, war er doch zu sehr von dem neuen Glauben an die Antike durchdrungen, um nicht geraume Zeit hindurch vor der Unantastbarkeit der alten Geschichtschreiber haltzumachen. Lorenzo Vallas Unterfangen, nicht nur an der konstantinischen Schenkung, sondern auch an

der Autorität des vergötterten Livius zu rütteln, fand zunächst keine Nachfolger[850]); erst das 16. Jahrhundert trug keine Scheu mehr davon, Herodot als einen „Vater der Lügen" anzugreifen und auch sonst die gefeiertsten Namen der griechisch-römischen Geschichtsliteratur einer scharfen Prüfung zu unterziehen. Aber noch immer zogen auch damals die beiden großen Strömungen der ästhetischen und der moralisch-utilitarischen Interessen so breit und mächtig einher, daß die historische Praxis und Theorie meist vergebens danach rang, ein wirklich ungestörtes Fahrwasser für sich zu gewinnen. Indem man nicht davon abließ, die antiken Erörterungen über das erhabene Wesen der Geschichte und über ihr Verhältnis zur Poesie und Redekunst zu wiederholen, empfand man besonders ihre Verwandtschaft mit diesen beiden gefährlichen Rivalinnen als eine so enge, daß einzelne Theoretiker sogar kein Bedenken trugen, ihr gelegentlich einen bewußten Verzicht auf die Wahrhaftigkeit zugunsten der künstlerischen oder moralischen Wirkung zuzumuten. Es ist vollkommen begreiflich, daß zumal die Schriften der Italiener sich oft überwiegend mit der Form der Darstellung und ihren Feinheiten beschäftigen, wie es schon bei Pontano, dem ältesten mir bekannten Methodiker, geschehen war. Jene subtile Unterscheidung der „historia verax" und „historia vera", die einer von ihnen, der Genuese Uberto Foglietta, vornimmt, eignet sich um so weniger dazu, Klarheit zu schaffen, da er sich mit beißendem Spott über die rigorose Wahrheitsschwärmerei seiner Zeitgenossen als einen begeisterten Fürsprecher der erfundenen Reden zu erkennen gibt. Eben dieser lebhaft geführte Kampf um die Zulassung solcher Reden, für die ja das Altertum das glänzendste Vorbild darbot, spiegelt besonders scharf den unaufgehobenen Widerspruch zwischen dem Streben nach der „vera narratio" und dem Festhalten an ihrer unerläßlichen „utilitas" und „iucunditas" oder „voluptas"[851]) Es ist eine große Seltenheit, wenn wir bei Bodin auf die völlige Verwerfung dieses hochgehaltenen rhetorischen Beiwerks stoßen, denn die Reden bei Guicciardini, die er von seinem Verdikt ausnimmt, hat er für authentisch gehalten[852]). Man wird sich aber kaum darüber wundern, daß zuweilen die geplagten Methodiker selbst mitten in ihrer Arbeit an der Möglichkeit

irgendeiner sicheren Lösung des Problems verzweifeln wollten und die Geschichte überhaupt für etwas „Unmethodisches" erklärten. Schon Cornelius Agrippa und Vives hatten die Unsicherheit der Überlieferung, die Verlogenheit der Geschichtschreiber, die Verherrlichung großer Verbrecher wie Alexander und Caesar als preiswürdiger Helden auf das härteste gegeißelt. In einer eigenen Schrift suchte der Franzose Charles de la Ruelle den barocken Nachweis für die völlige Wertlosigkeit aller historischen Aufzeichnungen zu erbringen[853]). Man berief sich wohl auch auf die Autorität des Sextus Empiricus und verstieg sich gelegentlich bis zu der resignierten Ausflucht, es komme im Grund gar nicht darauf an, ob eine historische Erzählung wahr oder falsch sei. Übrigens hängt diese Skepsis doch auch mit jener verschärften Kritik zusammen, die sogar den Größten des Altertums keine geschonte Sonderstellung mehr einräumt. Außerdem ist es z. B. bei einem solchen Kreuzfeuer des Für und Wider, wie es Francesco Patrizzi in seinen fast überlebendigen Dialogen losläßt, keineswegs leicht zu unterscheiden, wo die Ironie aufhört und der Ernst beginnt; nicht immer liegt die Sache so klar wie bei der Klage des berühmten italienischen Philosophen über die Verdummung, die gerade seine Hauptwissenschaft, als eine rechte boshafte Hexe, bei ihm und andern erzeugt habe. Skeptisch nach einer andern Richtung hin zeigt sich der Franzose Voisin de La Popelinière; obwohl er selbst unter die Methodiker ging und seinem großen Überblick der antiken Historiographie („L'histoire des histoires", 1599) eine eigene „Idee der vollkommenen Geschichte" beigab, gelangte er hier zu dem Urteil, daß alle bisherigen Bemühungen dieser „historiens contemplatifs", wie er sie nennt, eigentlich zu nichts Brauchbarem geführt hätten.

Das stets wachsende Bedürfnis des Zeitalters nach historischem Stoff wurde durch solche Regungen des Zweifels ebensowenig berührt wie die rastlose und fruchtbare Tätigkeit der Geschichtschreibung. Thukydides und Polybios, Livius und Tacitus, Commynes, Guicciardini und Sleidan, um nur die Autoritäten allerersten Rangs zu nennen, waren in den Händen aller Gebildeten. Der Hochgenuß, den die Geschichts-

lektüre zu bieten hatte, wurde in Beispielen ihrer wunderbaren Heilkraft veranschaulicht; waren doch allein durch ihren Reiz und ohne jede Medizin berühmte Herrscher von gefährlichen Krankheiten genesen, König Alfonso durch seinen Livius, König Ferrante durch seinen Curtius, Lorenzo de' Medici sogar nur durch die Erzählung von den Weinsberger Weibern[854]). Noch viel schwerer fiel freilich ihre Nutzbarkeit ins Gewicht. Geradezu als die „Mutter aller Lebensweisheit" (Prudentia) wurde die Geschichte angesehen[855]). Der Nutzen, den man aus ihr zu ziehen dachte, war ein doppelter: einmal moralische Förderung durch das vorbildliche oder warnende Schauspiel menschlicher Charaktere, Handlungen und Schicksale, sodann aber die reichste politische Belehrung, die sogar bis zu einer Wahrscheinlichkeitsberechnung der Zukunft gesteigert werden konnte. Dabei ist namentlich das mächtig erstarkte Nationalgefühl nicht zu vergessen, dem sich für die Verherrlichung oder Verteidigung des eigenen Volkes die Schatz- und Rüstkammern seiner Vergangenheit auftun mußten. Erschienen diese Kammern nicht hinreichend gefüllt, so trug man kein Bedenken, das Fehlende aus freier Phantasie zu ergänzen, wie es namentlich in Deutschland und Spanien vielfach geschehen ist. Dies gehört in das merkwürdige Kapitel der humanistischen Fälschungen[856]), deren Großmeister Annius von Viterbo sogar durch eine von ihm fabrizierte und ausgegrabene Inschrift den Beweis lieferte, daß seine Vaterstadt über zweitausend Jahre vor Romulus durch Isis und Osiris gegründet worden sei. Man ist wohl berechtigt, hier auch von „idealistischen Motiven" zu sprechen, doch wurde natürlich das Vordringen zu einer sicheren Scheidung des Wahren und Falschen durch solche selbstgeschaffene Hindernisse noch erheblich erschwert. Und eine weitere Begriffsverwirrung mußte die immer wieder erhobene Forderung hervorrufen, der Historiker solle alles weglassen, was mit der Größe seiner Aufgabe oder mit den höheren Interessen der Moral nicht im Einklang stehe. Damit wurde ihm eigentlich nicht nur jedes Eingehen auf die schon von Petrarka verpönten Niederungen des Daseins, auf das Kleine, Alltägliche und Ruhmlose untersagt[857]), sondern auch die Berührung von Tatsachen, die Ärgernis erregen oder böses Beispiel geben konnten[858])

Denn die herrschende Überzeugung ging eben dahin, daß moralische wie politische Belehrung weit eindringlicher durch historische Beispiele gepredigt werde als durch alle abstrakten Klugheits- und Tugendmaximen. Ungezählte Sammlungen denkwürdiger Handlungen und Aussprüche kommen dieser utilitarischen Auffassung zu Hilfe, wobei aber jene Einschränkung auf das sittlich Unanfechtbare sich nicht als allgemeine Norm durchzusetzen vermochte. Man wollte doch auf die abschreckende Wirkung nicht ganz verzichten. Bodin gibt ein besonderes Schema für die Aufstellung solcher „loci", indem er eine deutliche Bezeichnung des Ehrenhaften, Schimpflichen und Gleichgültigen oder auch des Schimpflichen, Ehrenhaften, Nützlichen und Nutzlosen vorschlägt. Die Buchstaben C. H. sollten z. B. das „consilium honestum", die Buchstaben C. T. V. des „consilium turpe utile" als solches kenntlich machen[859]). Den höchsten Typus dieses Lernens aus der Geschichte dürfen wir wohl in Montaigne verkörpert sehen, in dem „besten Schüler Plutarchs", der aber als ein nimmer rastender Leser und Denker neben der Fülle antiker Überlieferung auch die modernen Geschichtschreiber und „Kosmographen" durchsucht und dabei die Methodik nicht vergißt[860]).

Trotz jener oben berührten skeptischen Anwandlungen ließen sich natürlich weder die Theoretiker noch die Historiker von ihrem Bemühen abbringen, dem Geheimnis einer richtigen Abschätzung der Quellen und ihrer Wertunterschiede auf die Spur zu kommen. Mit solchen „Gesetzen" der Geschichte, wie sie schon Pontano und nach ihm andere hatten aufstellen wollen, war herzlich wenig anzufangen; sie blieben entweder zu sehr am Stilistischen hängen oder liefen auf die etwas banale Vorschrift Ciceros hinaus, daß der Historiker nichts Falsches sagen und nichts Wahres ungesagt lassen dürfe[861]). Dagegen ergab sich manches Greifbare und Entwicklungsfähige schon aus der Feststellung dessen, was unter den Begriff geschichtlicher Zeugnisse zu bringen sei, und weiterhin aus der Notwendigkeit, unter diesen Zeugnissen eine Sonderung nach ihrer größeren oder geringeren Zuverlässigkeit vorzunehmen. Die erste Forderung erwuchs teils aus der zunehmenden Verwertung urkundlichen Materials, teils

aus der oben charakterisierten Erweiterung des historischen Gesichtsfeldes. Neben einer ganz oder fast ganz überwiegenden Benutzung der erzählenden Überlieferung trat allmählich ohne jeden Einfluß einer Theorie die Wichtigkeit des bloßen Dokuments, der Überreste, wie der heutige Sprachgebrauch sie nennt, zutage. Schon seit dem 15. Jahrhundert begannen einzelne Geschichtschreiber mit solchen Quellen zu arbeiten, so der Mailänder Calchi, der Bayer Aventin, der Franzose Guillaume du Bellay, verschiedene Spanier[862]). Dabei ist die starke Anregung nicht zu übersehen, die nach dieser Richtung hin schon viel früher, zuerst in Italien, durch das humanistische Interesse an den antiken Inschriften, Münzen und Denkmälern erweckt worden war. Die entstehende Epigraphik erbrachte im gewissen Sinn den ältesten Beweis für die Unentbehrlichkeit nicht historiographischer Zeugnisse, und Peutinger verdient mit der Ausdehnung seines Sammelfleißes auf die Urkunden der deutschen Kaiser in der Tat einen Platz unter den Bahnbrechern der neuen Erkenntnis[863]). Bei Baudouin finden wir bereits eine vollständige Aufzählung des verschiedenartigsten Quellenmaterials, ohne dessen Heranziehung, wie er an der römischen Geschichte erläutert, jede historische Darstellung „nüchtern und dürr" bleiben müßte. Er verweist nicht nur auf Briefe, Reden und andere literarische Dokumente außerhalb der Geschichtschreibung, sondern will auch die alten Statuen, Gemälde, Münzen, Inschriften, selbst Erzeugnisse der Textilkunst nach ihrem historischen Gehalt befragt sehen[864]), vor allem aber die Ausbeutung so vornehmer Fundstätten zur Pflicht machen, wie sie z. B. die Archive des Königs und des Parlaments in Paris oder die Urkundenschätze des Vatikans darbieten. „Groß und reich sind die Überreste der Vergangenheit, wir müssen sie nur aufsuchen." Für die mündliche Überlieferung der Urzeit berief man sich freilich immer noch zuweilen auf Adam als ihren ehrwürdigsten Urheber, aber daneben wurden doch auch die Germania des Tacitus und die moderne Literatur über die Neue Welt dazu benutzt, um die von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzten Lieder der alten Deutschen und der Indianer in Parallele zu setzen[865]). Die Hauptsache war und blieb die von den Geschichtschreibern selbst vorgezeichnete

Würdigung des urkundlichen und diplomatischen Materials, wie sie bei Bodin sowohl in grundsätzlichen Äußerungen als in der ausgedehnten Verwertung von Urkunden, Akten, Briefen und Depeschen für seine Bücher vom Staat zum Ausdruck kommt. Schon wird für die Beurteilung der einzelnen Historiker die vorhandene oder fehlende Berücksichtigung der „publica monumenta" zu einem entscheidenden Kriterium, wobei natürlich Livius stark hinter einem Guicciardini oder Sleidan zurückstehen muß.

Damit ist zugleich die Frage nach dem Wertverhältnis der verschiedenen Quellen berührt, mit der sich sämtliche Methodiker befaßt haben, ohne daß jedoch ein ganz befriedigendes Ergebnis erzielt worden wäre. Einmal vermochte jene Einsicht von der Unentbehrlichkeit des Dokuments sich weder zu einer vollen Erkenntnis seiner Eigenart zu verschärfen, noch den weiteren Schritt zur Kritik auch an einem zweifellos echten urkundlichen Zeugnis zu tun[866]). Und auch das eifrigste Abwägen der historischen Aufzeichnungen über eine bestimmte Tatsache führte zwar zu manchem Versuch einer Rangordnung, aber doch nicht zu einer feststehenden Abgrenzung zwischen dem Ursprünglichen und dem Abgeleiteten. Durchweg räumte man wohl dem Berichterstatter, der zugleich Augenzeuge oder gar Mithandelnder der erzählten Begebenheit war, den vornehmsten Platz ein. Aber dieses Ideal eines Zeugen stand nicht immer zur Verfügung; in den meisten Fällen sah man sich auf Berichte der „Zeugen zweiten Ranges", die nach Hörensagen erzählten, oder auch einer späteren Überlieferung angewiesen. Hier gingen die Meinungen bereits auseinander; neben der vorwiegenden und richtigen Ansicht von dem höheren Wert der gleichzeitigen Quellen will z. B. Bodin im Fall eines Widerspruchs dem späteren Darsteller wegen seiner persönlichen Unbefangenheit und größeren Übersicht den Vorrang zuerkennen[867]). Indem aber trotz aller Anerkennung des Dokuments das stärkste Interesse dieser Methodiker der Persönlichkeit des historischen Berichterstatters, seiner Lebensstellung und Befähigung zum „wahren Erzählen" zugewandt blieb, haben sie doch in der Klarstellung dessen, was wir heute Objektivität nennen, wirklich Bedeutendes geleistet. Man über-

schaute die lange Reihe der Geschichtschreiber von Moses bis auf die Gegenwart, und man gedachte, abgesehen von dem Ausnahmecharakter, der den historischen Stücken der Schrift zukam, alle mit gleichem Maß zu messen. Sorgfältig stellte man alle Fehlerquellen zusammen, deren restlose Ausschaltung freilich als unerreichbar erscheinen mußte, und auf der anderen Seite die notwendigen oder wünschenswerten Eigenschaften des Historikers. Wenn hier zuweilen, wie bei Fox Morcillo, die Anforderungen an den „Gesetzgeber des Lebens", an seinen Geist und Charakter wie an die Universalität seines Wissens bis ins Übermenschliche hinaufgetrieben werden[868]), so tritt doch fast überall als etwas Erreichbares die höchste Wichtigkeit politischer Bildung und Erfahrung sehr bestimmt in den Vordergrund. Daß im Lauf des Jahrhunderts innerhalb der römischen Geschichtschreibung der Primat von Livius auf Tacitus übergeht, ist für das mehr und mehr monarchische Zeitalter ebenso bezeichnend wie der Weg der Staatstheorie von Machiavelli zu Bodin; Tacitus hat sich als der tiefste Kenner der „arcana imperii" ursprünglich trotz seines abschätzig beurteilten Stils durchgesetzt. Unter den Fehlerquellen wird neben den unreinen Motiven des bloßen Strebers oder Parteigängers die religiöse oder nationale Voreingenommenheit besonders scharf ins Auge gefaßt. So mahnt Baudouin zu besonderer Vorsicht gegenüber der alten Kirchengeschichte, weil diese in einem ganz außergewöhnlichen Grad mit zahllosen und „wunderbar versteckten" Fabeln durchsetzt sei. Und obwohl Bodin die fast allen Historikern anhaftende Bevorzugung des eigenen Vaterlands selbst auf Kosten der Wahrheit für die am meisten entschuldbare Schwäche erklärt, empfiehlt er doch die Schilderung eines Volks durch fremde Berichterstatter, bei denen die Trübung des Blicks durch nationale Befangenheit wegfällt. Von seiner Bevorzugung eines späteren Zeugnisses vor dem zeitgenössischen war schon oben die Rede. Überhaupt ist er im Zweifel darüber, ob nicht der Historiker am besten dem Leser das Urteil ganz überlassen sollte, anstatt ihn durch ein „praeiudicium" irre zu machen.

Die eigentliche Analyse war eben doch noch keineswegs in festen Umrissen herausgearbeitet, und man wird sich nicht

wundern, oft genug auch bei den Theoretikern einem friedlichen Nebeneinander von Unkritik und Kritik, ja sogar Hyperkritik zu begegnen[869]). Für diese unvermeidlichen Begleiterscheinungen einer jungen Reformbewegung ist gerade wieder Bodin ein rechter Kronzeuge, wie ja auch der große Wurf seines geschichtsphilosophischen Denkens besonders stark durch das Schlackenwerk astrologischer und zahlenmystischer Vorstellungen verunziert worden ist. Das seiner Methodus beigegebene und öfters nachgeschriebene Verzeichnis der historischen und geographischen Literatur übertrifft Vorgänger wie Vives und Chytraeus weitaus an Reichhaltigkeit, steht aber in bezug auf kritische Sichtung und Genauigkeit zweifellos hinter ihnen zurück; er trägt kein Bedenken, so verdächtigen und schon mehrfach abgelehnten Gewährsmännern wie Dictys und Dares, Berosus, Hunibald und Turpin Aufnahme zu gewähren, und seine Anführung von Turpin, Einhard und Acciajuoli (1461) als Quellen für das Leben Karls des Großen ist ein klassisches Beispiel des Zusammenwerfens gleichzeitiger und späterer, gefälschter, originaler und abgeleiteter Zeugnisse. Daneben begegnet gelegentlich eine gewisse Hyperkritik, wie sie ihm schon von Montaigne vorgerückt worden ist. Ganz besonders kräftig hat sich der neuerwachte Trieb einer scharfen Prüfung aller Tradition in einem geborenen Kritiker wie Melchior Cano († 1560) verkörpert, dem Dunin-Borkowski meines Erachtens mit Recht „einen der ersten Plätze unter den Methodikern" zuerkennt. Der kühne spanische Dominikaner, einer von den Vätern der Neuscholastik, als grimmiger Feind der Jesuiten bekannt, entfaltet die ganze Lebhaftigkeit seines Geistes und Temperaments in einer Abhandlung über die Geschichte[870]), die er durchaus unter dem Gesichtspunkt ihres anerkannten Nutzens für die Theologie zu würdigen sucht. Indem er die „auctoritas" der geschichtlichen Überlieferung klar abzugrenzen sucht und ausdrücklich gegen jede grundsätzliche Skepsis Verwahrung einlegt, gelangt er zu dem Schluß, daß auch hier in gewissen Fällen über die Wahrscheinlichkeit hinaus volle Gewißheit erreichbar sei. Bedeutsamer aber als die von ihm aufgestellten drei Gesetze ist die nachsichtslose Strenge, womit er seine Scheidung der zuverlässigen und un-

zuverlässigen Berichte auch auf die altchristliche Tradition und die Heiligenlegende anwendet. Er zerpflückt nicht nur die berüchtigten Fabrikate des Annius, sondern scheut nicht vor dem Zugeständnis zurück, auch die Päpste hätten vielfach Fälschungen für echt genommen und in ihren Briefen und Dekreten verwertet. Obwohl er den Streit über die Konstantinische Schenkung und über den angeblichen Aussatz des Kaisers mit einer gewissen Zurückhaltung behandelt, tritt doch seine eigene negative Ansicht deutlich genug hervor. Er wagt es, freilich „mit Schmerz", auszusprechen, daß nicht selten die heidnischen Historiker wahrheitsliebender gewesen seien als die christlichen, daß ein Diogenes Laertius oder Sueton ihren Stoff weit gewissenhafter behandelt hätten als die Verfasser der Märtyrergeschichten. Die Auswüchse und Lächerlichkeiten der Legende verurteilt er unbedingt; geradezu unwürdige Einzelzüge habe man z. B. den Heiligen Franziskus und Dominikus angedichtet. Daß gerade der von ihm befehdete Jesuitenorden die von ihm vorgezeichnete Opferung des kritisch Unhaltbaren im großen Stil aufnehmen würde, konnte dieser Vorläufer der Bollandisten natürlich nicht ahnen.

Wir dürfen aber überhaupt von jenen Generationen nicht Dinge erwarten, die sie noch nicht zu bieten vermochten. Es ist gewiß ein bemerkenswertes Zeichen wissenschaftlicher Selbstbesinnung, daß schon damals die Leistungen der jungen Methodik von einzelnen ihrer Vertreter einer abwägenden Kritik unterzogen worden sind, so von Possevino, Voisin, de La Popelinière, Keckermann. Zur Begründung einer stichhaltigen Geschichtsmethodologie ist es eigentlich doch erst im 19. Jahrhundert gekommen, seit der Entstehung und Entwicklung der philologisch-kritischen Methode. Die Hauptstärke jener ersten Anläufe und Versuche scheint mir weniger in den Bemühungen um eine regelrechte Analyse und Kritik zu liegen als vielmehr in einer Ausdehnung des Geschichtsinhalts und der Geschichtsbetrachtung, die nach der Charakteristik eines spanischen Forschers so ziemlich alles umfaßt, „was die anspruchsvollsten Methodiker von heute berücksichtigt wissen wollen". Und auf diesem Gebiet behauptet meines Erachtens nach wie vor der Gedankenreichtum Bodins einen Höhepunkt, mit dem sich die vielfach ge-

quälte Begriffseinschachtelung Keckermanns oder Francis Bacons nicht messen kann. Im übrigen wollte ich nur die eine oder andere Anregung für die noch zu leistende Arbeit geben, für eine Untersuchung und Gliederung dieser umfänglichen Literatur der beginnenden Methodik. Ihre Hauptgruppen und Haupttypen müssen klargelegt, ihre Zusammenhänge nach rückwärts und vorwärts, mit dem Humanismus wie mit der Theologie, Jurisprudenz und Ethik, müssen möglichst vollständig aufgedeckt werden. Auch für ihre oft bestrittene Einwirkung auf die Geschichtschreibung lassen sich doch manche Belege beibringen; ich verweise nur etwa auf Du Bellay, Du Haillant oder Mariana. Der Einfluß der Entdeckungen und ihrer Historiographie, das, was die Franzosen als „exotisme" bezeichnen[871]), darf ebenfalls nicht ganz unbeachtet bleiben, obwohl freilich das nationale Empfinden auf die Theoretiker wie auf die Historiker eine ungleich stärkere Wirkung geübt hat. Endlich bieten sich in der Würdigung der einzelnen Methodiker nicht wenige lohnende Aufgaben; neben Bodin fordern hier Gestalten wie Luis Vives, Baudouin, der sehr verschieden bewertete Fox Morcillo ihr Recht, unter den Italienern so bedeutende Persönlichkeiten wie Foglietta oder Robortello und sein Schüler Patrizzi, der als ästhetischer Kritiker „seiner Zeit um zwei Jahrhunderte voraus" war[872]). Für Deutschland wäre über die Melanchthonschule immer noch manches Ergänzende zu sagen. Ich verzichte darauf, etwa die Versuche einer neuen Periodisierung näher zu berühren oder vollends solche Probleme, die, wie der Kampf der Meinungen um Kreislauf oder Fortschritt, bereits in das hier vermiedene Gebiet der Geschichtsphilosophie hinüberführen. Aber ein künftiges Gesamtbild der historischen Methodik würde nur Stückwerk bleiben, wenn es sich eine Aufnahme dieser „letzten Dinge" historischer Geistesarbeit versagen wollte.

Anmerkungen zu dem Aufsatz I.

Die Lehre von der Volkssouveränetät während des Mittelalters.

1) Vgl. z. B. F. Förster, Die Staatslehre des M. A. (Allg. Monatsschrift 1853, S. 863); Lecky, History of the rise — of rationalism in Europe, vol. II (ed. 1866), 158 ff. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste, S. 131 ff.

2) Aber doch nicht bei allen, wie Joh. Schön, Die Staatswissenschaft (2. Aufl. 1840), S. 56, Anm. ** behauptet.

3) F. Förster, Der Staatsgedanke des M. A. (Greifsw. 1861), S. 21.

4) So z. B. bei A. C. A. Hamann, de imperii populi doctrina (Diss. Rostock 1869), S. 12: „Qua doctrina inventa a Jesuitis" usw. Kurz vorher (S. 8): „Per medium aevum disciplina illa apud Germanos nusquam exstat."

5) So bei Karl dem Großen, vgl. Waitz, deutsche Verf.-Gesch. 3, 173. 176; bei Konrad II., Wipo, vita Chuonr. cap. 16.

6) Vgl. z. B. das „domini gratia humilis princeps", im Titel Alberichs 945, zitiert bei Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom 3, 306, Anm. 1.

7) Waitz 3, 192, Anm. 1: „sacratissime imperator".

8) Waitz a. a. O.; 197, Anm. 1; 201.

9) Gregorovius 3, 175.

10) Es hat doch einen stark byzantinischen Beigeschmack, wenn z. B. Widukind (II. praef.) Ottos des Großen Tochter als „rechtmäßige Herrin von ganz Europa" anredet.

11) Wipo, Tetral. v. 99.

12) Vgl. Monumenta Gregoriana (ed. Jaffé) S. 167; 199.

13) Mon. Greg. S. 456.

14) Vgl. hierüber Sybel, Polit. u. soziales Verhalten der ersten Christen (Kl. histor. Schriften 1, 20 ff.).

15) Vgl. Walram in Goldast, Apologiae pro Heinr. IV., S. 123, 162, 180; Hugo von Fleury in Baluze, Miscell. 4, 9. 12.

16) Vgl. Floto, K. Heinrich IV. 4, 288 ff., 299 ff.; Giesebrecht in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie 1868, 2, 297 ff.

17) Sudendorf, Registrum 2, 41.

18) Vgl. über die Collectio Canon. Anselmo dedicata, Savigny, Gesch. des röm. Rechts im M. A. (2. Ausg.) 2, 289 ff., 506; Wasserschleben in Herzogs Realenzyklop. 7, 311 f.

19) Vgl. P. Ewald, Walram von Naumburg, Bonn 1874, S. 76/7.

20) Walram a. a. O. 57; Sigebert von Gembloux ebd. 200.

21) Vgl. Hugonis Floriac. tract. de regia potestate et sacerdotali dignitate (bei Bal. Miscell. IV) cap. 1. 4. 7. 8.

22) Gregorovius 3, 61 ff.

23) Gregorovius 3, 459 ff.; 4, 37 ff.

24) Vgl. Sudendorf, Reg. I, nr. 14; Gieseebrecht 3, 499 ff.; Ewald S. 75 ff.

25) Otto Fris., Gesta Frider. 1, 28.

26) Vgl. Gieseebrecht, Arnold von Brescia S. 10. 25 Anm. 45.

27) Otto, Gesta 1, 28.

28) Otto, Gesta 2, 29.

29) Gregorovius 4, 489 ff.

30) Vgl. Gesta 4, 3: „Nos tamen — desideramus potius legitimum tenere imperium et pro conservanda cuique sua libertate et jure, quam, ut dicitur, omnia impune facere."

31) Gesta 3, 17; 4, 3.

32) Vgl. Prutz, Kaiser Friedrich I. 1, 172 ff.

33) Gesta 4, 4.

34) Vgl. Otto, Chron. 2, 27; Gesta I prooemium: „Dum omnium regnorum vel gentium ad Romanae rei publicae statum tanquam ad fontem recurrat narratio."

35) Vgl. Gesta a. a. O.; 3, 8; 45.

36) Huillard-Bréholles, Vie et corresp. de Pierre de la Vigne (Paris 1865), S. 179, 208. Ein Vergleich, welchen seine Schmeichler aufnehmen; ihnen wird Peter de Vineis zum Petrus des kaiserlichen Christus, S. 290 ff., 427, 431.

37) Ebd. S. 290, 425 ff.

38) Vgl. Döllinger, das Kaisertum Karls des Großen, Münchener histor. Jahrbuch 1865, S. 392 ff., 405 ff.

39) Die erste Frage beantwortet z. B. Irnerius verneinend (Savigny a. a. O. S. 459); im Kommentar des Bartolus über das Digestum vetus wird L. 1, § 1 D. de off. eius cui mand. (1, 21) dafür, L. 5, D. de decr. ab ord. fac. (50, 9) dagegen angeführt. Die zweite Frage wurde schon zwischen Martinus und Bulgarus diskutiert und von letzterem verneint.

40) Vgl. die Zusammenstellung bei Savigny 2, 506 (Inst. 1, 1. 2; 2, 1).

41) Vgl. die Zusammenstellung bei R. Zöllner, zur Vorgeschichte des Bauernkriegs (Dresden 1872), S. 9 ff.

42) Vgl. Cicero, de republ. 1, 25; Aug. de civit. dei 2, 21; 19, 21.

43) Vgl. Cic. de republ. 3, 12. 22.

44) Vgl. z. B. Ad. Franck, Réformateurs et publicistes de l'Europe (Paris 1864), S. 10 f., 43 ff. Eingehend äußert sich über die Stellung der Scholastik zu den politischen Fragen R. Blakey, The history of political literature (London 1855), Band I, Kap. 10 (S. 218 ff.); seine Zusammenstellung der einschlägigen Literatur ist jedoch äußerst lückenhaft und planlos.

45) Anzeiger f. Kunde d. deutschen Vorzeit, Jahrg. 1874, Nr. 12, S. 374.

46) Decr. Grat. rubr. 2: „Omnes leges aut divine sunt aut humane. Divine natura, humane moribus constant."

47) „Consuetudinem ratio et veritas semper excludit."

48) Policraticus 4, 1: „Procul dubio magnum quid divinae virtutis declaratur inesse principibus" usw.

49) Ebd. 4, 7; 7, 20.

50) Ebd. 5, 6.

51) Ebd. 4, 1: „De iuris auctoritate principis pendet auctoritas."

52) Ebd. 4, 2.

53) Entheticus (Opera ed. Giles, Band V), V. 1517 ff.

54) Policraticus 3, 15; 8, 17. 20.

55) Ebd. 7, 25; 8, 5.

56) Ebd. 8, 22.

57) S. dessen Speculum doctrinale (oder: Spec. maius tom. II), Buch 7.

58) J. J. Baumann, die Staatslehre des h. Thomas von Aquino (Leipzig 1873), S. 175.

59) Thomas Aqu. de regimine principum 1, 6. Vgl. Baumann S. 44 ff., 41 ff., 170 ff.

60) Vgl. Franck S. 42 ff.

61) De regim. princ. 3, 7. 9. Vgl. über das 3. und 4. Buch Franck, S. 53 ff.

62) Vgl. Speculum morale I, pars 2, dist. 3; III, pars 7, dist. 9.

63) Aegidius Romanus, liber de regimine principum 3, 6.

64) Joh. de Parisiis, tractatus de potestate regia et papali capp. 11; 16.

65) Durandus, de iurisdictione ecclesiastica: „Potestas et dominium regendi populum est a deo quantum ad debitum, non autem semper quantum ad acquisitionem vel usum."

66) Durandus, tractatus de legibus, 10. conclusio: „magis esset secundum naturam rei, quod totus populus haberet rationem principis."

67) Ebd. 11. concl.

68) 13. concl.: „Melior habet ius divisum in rebus. Unde et quodammodo dominus est omnium." — „Pessimus quasi nullius rei est dominus."

69) R. L., Ars iuris (Rom 1516. 4°) f. 16b: „patet, quod homo existens in peccato mortali non habet ius in bonis, quae possidet."

70) Vgl. Franck S. 191 ff.

71) Roman de la Rose (éd. Francisque-Michel, Paris 1864) 1, 185 ff., 277 ff.

72) Ebd. 318 ff.

73) Roman de la Rose 2, 250 ff., 260.

74) Bryce, The holy Roman empire, Kap. 15, am Ende.

75) Hist. du différend d'entre le pape Boniface VIII. et Philippe le Bel, S. 214.

76) Vgl. Riezler S. 154.

77) Zeitschrift für Kirchenrecht, herausg. von Dove u. Friedberg, 8, 137.

78) Vgl. ebd. S. 123; Franck S. 142 ff.; Riezler S. 225 ff., 228.

79) Def. pacis 1, 12: „Lex illa melius observatur a quocunque civium, quam sibi quilibet imposuisse videtur. — — Hanc (legem) quilibet sibi statuisse videtur ideoque contra illam reclamare non habet." Vgl. Franck S. 143.

80) Def. pacis 1, 13 nach Durchberatung des Entwurfs in der Volksversammlung: „eligi debent rursum viri, quales et secundum quem modum praediximus, vel confirmari praedicti, qui vicem et autoritatem universitatis civium repraesentantes supradictas quaesitas et propositas regulas approbabunt vel reprobabunt in toto vel parte, aut faciet idem, si voluerit, universitas civium tota simul vel ipsius valentior pars."

81) Def. pacis 1, 14.

82) Vgl. Franck S. 146; Riezler S. 227.

83) Engelbertus, de ortu, progressu et fine Romani imperii liber, Kap. 2.

84) Vgl. hierüber Riezler S. 206.

85) Ebd. S. 265 f.

86) De iuribus regni et imperii Romani, Kap. 14.

87) Kap 12: „cum talis populus maior videatur ipso principe." Kap. 17: „populus est maior imperatore, ita quod ex causa iusta possit imperatorem deponere", nach der Anschauung „großer Legisten".

88) Vgl. Kap. 5. 6.

89) Vgl. z. B. Nic. Cusanus, de concordantia catholica 3, 4; Petrus de Andlo, de imp. Rom. 2, 3.

90) Vgl. Ranke, französ. Geschichte (Ausg. 1868) 1, 38 ff.

91) Vgl. Riezler S. 194.

92) Engl. Gesch. (Ausg. 1870) 1, 54.

93) Vgl. Ranke ebd. 76 ff. Die Schrift von Forteſcue, de laudibus legum Angliae, vertritt den Ursprung der königlichen Gewalt aus dem Volkswillen und die parlamentarische (wie er sagt, „politische") Abhängigkeit derselben betreffs der Gesetzgebung und Besteuerung.

94) Vgl. Aug. Triumphus, Summa de potestate ecclesiastica, quaestio 3; qu. 5: „papa in heresi deprehenso statim ipso facto potestas eius remanet in ecclesia" usw. Johann von Paris, der Gegner der Kurie, sagt sogar (a. a. O. Kap. 14), der Kaiser könne die Absetzung eines unverbesserlichen Papstes durch das Volk veranlassen.

95) Vgl. z. B. Hübler, die Konstanzer Reformation und die Konkordate von 1418 (Leipzig 1867), S. 371 A. 20. Das Basler Konzil erklärt einmal im Jahre 1439: die im heil. Geist versammelte Kirche „non habet existimari sicut una profana communitas, cui papa ipse velut princeps secularis dominetur" (J. J. Müller, Reichstagstheatrum unter Friedrich V., 1, 46).

96) Vgl. Hübler a. a. O. S. 101; namentlich aber den zweiten Exkurs: Die Restauration der Generalsynoden durch die Doktrin des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 360 ff.

97) Gerson, Opera (ed. Du Pin) 2, 69 ff.

98) Gerson, Opera 2, 117: „liceret tandem ipsum ad cessionem compellere vel renitentem deiicere ab omni honore et gradu, immo et vita privare. Haec omnia denique taliter licere possunt stabili iure divino et naturali." (Traktat de unitate ecclesiastica, 1409).

99) Ebd. S. 120.

100) Vgl. ebd. S. 161 ff. den Traktat de modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio generali, vom Jahre 1410.

101) Ebd. S. 164.

102) Die Theorie von der Übertragung der Volksrechte wendet d'Ailly, ähnlich wie Triumphus, auf die Papstwahl an, ebd. S. 930 f. Zabarella gebraucht die Theorie von der Unmöglichkeit einer gänzlichen Abdikation der souveränen Menge (tractatus de schisma, bei Schard, Syntagma S. 245).

103) Vgl. z. B. Dietrich von Niem bei Walch, Monimenta medii aevi I, 3, 112 ff.

104) Vgl. das Zitat aus einem Traktat des Andreas von Randuf (1410) bei Hübler S. 384 ff.

105) Vgl. Müller a. a. O. S. 43, 48.

106) De concord. cath. 2, 14.

107) Ebd. 2, 19.

108) Vgl. Th. Stumpf, die polit. Ideen des Nik. von Cues (Köln 1865) S. 23.

109) Aen. Sylvius, commentar. de gestis Basil. concilii libri II (Brown, Fasciculus rerum expet. et fugiend. 1, 7).

110) Vgl. z. B. Jakob von Jüterbogk bei Brown, Fasciculus 2, 102 ff.; ferner Pez, Thesaur. anecdot. VI, 3, 336.

111) Vgl. Höfler, Geschichtschreiber der husitischen Bewegung 2, 135. 180.

112) Bei Petrus de Andlo 1, 9 auf den Dogen von Venedig angewendet, der seine Macht vom Senat „entlehnt".

113) Albéri, Relazioni degli ambasc. Veneti al senato I, 6, 242 ff.

114) Vgl. die Zitate bei Berchtold, Die Landeshoheit Österreichs (München 1862), S. 30 A. 2.

115) Matthias von Kemnat, Chronik Friedrichs I., in: Quellen und Erörterungen zur bayerischen u. deutschen Gesch., Quellen II, Vorrede.

116) Masselin, journal des états généraux — en 1484 (Collection de doc. inédits 1, 2) S. 146 ff.

117) Ebd. S. 500.

118) Ebd. S. 201, 237, 620.

119) Aus dem Tractat de iurisdictione ecclesiastica.

120) Tractatus de autoritate ecclesiae et conciliorum generalium, cap. 1, (Gerson, Opera 2, 977 ff.).

121) Quaestio resumptiva — de Dominio naturali, civili et ecclesiastico (1512), bei Gerson, Opera 2, 964.

122) Vgl. seine beiden Disputationen vom J. 1518, ebd. 1131 ff.

123) Über ihre Lehren vgl. Ranke, Sämtliche Werke 24, 228 ff.

124) Vgl. hierüber Groen van Prinsterer, Archives de la maison d'Orange-Nassau, 1ère série, 1. vol. (2. Ausg.) S. 91* ff.

125) Vgl. Gregorovius 6, 339 f.

126) Muratori, Script. rer. Ital. 20, 380 ff.

127) Baluze, Miscell. 3, 230 ff. Ein Anhänger der Republik ist auch Franciscus Patricius aus Siena, Bischof von Gaeta, in seiner Schrift de institutione reipublicae.

128) Discorsi 1, 10; 3, 6.

129) Vgl. Franck S. 296 ff.

130) Discorsi 1, 58: „non senza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio; — pare che per occulta virtù e' prevegga il suo male ed il suo bene".

131) Mich. Behaim, Buch von den Wienern, S. 266.

Anmerkungen zu dem Aufsatz II.

Die „armen Leute" und die deutsche Literatur des späteren Mittelalters.

132) Vgl. K. Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter 2, 177; Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit 2, 2, 164.

133) Thom. Ebendorffer, Chron. Austr. in Pez, Scriptores rer. Austr. 2, 907; Petrus de Andlo, de imp. Romano (Ausg. von Freher S. 111/2).

134) Liliencron, histor. Volkslieder 1, 417. Vgl. Ad. Keller, Fastnachtspiele aus dem 15. Jahrh., Bibl. des literar. Vereins 28, 645/6.

135) Vgl. Uhland, Volkslieder I, n° 136; 140; 142; 143.

136) Gedr. Augsburg 1486 (fol. I. 2 ff.).

137) Narrenschiff, Kapitel von burschem uffgang.

138) Cod. germ. Monac. 714 fol. 227 b ff.; seither gedruckt bei J. Bolte, Der Bauer im deutschen Liede (= Acta germanica I. 3), Berlin 1890.

139) Vgl. die Lieder Muscatbluts (Ausg. von Groote, Köln 1852) S. 192; 243; Seb. Brant a. a. O.

140) Vgl. mit Seb. Brant a. a. O. Bibl. des lit. Vereins 37, 48. Über das unziemliche Weintrinken der Bauern klagt neben Brant auch Bebel, der sogar behauptet, in der guten alten Zeit hätten sie nur Wasser getrunken! (Triumphus Veneris, 5. Buch).

141) Hemmerlin de nobilitate cap. 32.

142) Vgl. z. B. die Prophezeiung des Johannes de Rupescissa vom Jahre 1356 (Brown, Fasciculus rerum expet. et fugiend. 2, 499).

143) A. Primisser, Peter Suchenwirts Werke (Wien 1827) S. 67. 111.

144) Liliencron 1, 164 ff.

145) Die Chroniken der deutschen Städte 7, 313.

146) Ebd. 5, 121.

147) Buch der Tugend fol. 8b. Vgl. auch Liliencron 2, 234.

148) Er spielt bereits in dem oben zitierten Gedicht über den würzburger Krieg eine Rolle.

149) Vgl. Städtechroniken, 3. Band; hierzu P. Joachimsohn, die humanist. Gesch.-Schreibung in Deutschland I (Meisterlin), Bonn 1895, S. 215 ff.

150) Die klingenb. Chronik, Ausg. von Henne von Sargans (1861). S. 198.

151) Hemmerlin, de nobil. Kap. 1.

152) Vgl. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes 1^{20} (1913), 256 f.; 262 f.

153) de nobil. cap. 2; 31.

154) Tocqueville, l'ancien rég. et la révol. livre III, chap. V.

155) Nicol. Cusanus, de concordantia cathol. III, cap. 29. 30. 35.

156) Dionys. Carthus. opuscula insigniora (Köln 1559) p. 745.

157) Vgl. z. B. Herm. Korner (bei Eccard, Corpus histor. 2, 1278) und Matth. Döring (bei Riedel, Cod. dipl. Brandenb. 4, 1, 212).

158) Vgl. Gervinus, Gesch. der deutschen Dichtung 2, 99 ff.

159) Vgl. z. B. Konrad Justingers berner Chronik (beim J. 1420), die Cronica van der hilliger stat van Coellen, in der Einleitung, Windecke (bei Mencken Scriptores 1, 1273).

160) Vgl. Meisterlieder, her. von Bartsch in der Bibl. des liter. Vereins 68, 124.

161) Vgl. Keller, Fastnachtspiele 30, 1320 f.

162) Vgl. die Sammlung von Sprichwörtern im Cod. lat. Monac. 12296 fol. 217 b. Ferner Muscatblüt a. a. O. 139, 218; Matth. von Kemnat in: Quellen und Erörterungen zur baier. Gesch. Quellen 2, 97/8; Städtechroniken 8, 255; Johann von Morßheim in der Bibl. des lit. Vereins 37, 22; Diebold Schillings Chronik (Ausg. 1862) S. 53.

163) Vgl. J. Friedrich, Astrologie und Reformation (wo übrigens der Einfluß der Astrologie stark überschätzt wird).

164) Vgl. Korner a. a. O. 1268; Mone, Quellensammlung zur bad. Landesgesch. 2, 407; Cod. latin. Monac. 4143 fol. 41/2.

165) Eine sichere Ermittlung des Verf. ist bisher nicht geglückt, die Hypothese von W. Böhm („Friedrich Reisers Ref. des K. S.", Leipzig 1876) allerdings widerlegt, aber die neuere Aufstellung von H. Werner („Die Ref. des K. S. Die erste deutsche Reformschrift eines Laien vor Luther", Berlin 1908) ebenfalls nicht überzeugend.

166) Vgl. Sachsenspiegel, Landrecht (Homeyer) III, 42 § 1.

167) Vgl. z. B. Ammenhusens Schachzabelbuch (in Kurz und Weißenbach, Beiträge usw. Aarau 1846) S. 367; Reinke de Vos (deutsche Dichtungen des Mittelalters Bd. 2) S. 159. Bibl. des lit. Vereins 68, 273; 275. Einen Disput zwischen dem Reichen und dem Armen über ihre Aussichten auf das ewige Leben gibt „der Kargen Spiegel" von Hans Folz, gedr. 1480. Vgl. das Lob der Armut als der „besten Bahn zum Himmelreich" Bibl. des lit. Vereins 68, 325 ff.; dagegen über den Fluch der Armut ebend. 450; 491/2.

168) Vgl. Cod. lat. Monac. 7596, fol. 70a; Bibl. des liter. Vereins 23, 2 (Wittenweiler); Cod. lat. Monac. 12296, fol. 217b; Cod. germ. Monac. 811, fol. 19a.

169) Ammenhusen a. a. O.

170) Uhland, Volkslieder Nr. 133; vielleicht etwas früher entstanden. Eine andere Fassung im Cod. germ. Monac. 811 (oben zitiert) läßt den Streit unentschieden; der Ritter sagt: hab dir dein gut, las mir mein er, got frist unser beder leben; und far gen acker, das du mir habst zu geben.

171) Joh. Nider, Formicarius 4, 10.

172) Was wol auch travestiert wurde: Tu fornicator, tu praedo, tuque lecator.

173) Vgl. Bibl. des liter. Vereins 68, 282 ff.; 378/9.

174) Vgl. über ihn Gervinus 2, 170 ff.

175) Liliencron 1, 296 ff.; 334 ff.

176) Bei Keller, Bibl. des lit. Vereins 28, Nr. 39.

177) Cod. germ. Monac. 714 fol. 23 ff.

178) J. Bolte a. a. O. S. 282.

179) Bibl. des lit. Vereins 30, 1152 ff.

180) Vgl. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I^{8}, 406 ff.

181) Die cronica van der hilliger stat van Coellen, Ausgabe von 1499, fol. 141/2.

182) Vgl. Korth in den Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln V. 14 (1888), 117 ff.; Werninghoff im Archiv f. Kulturgesch. III (1905), 288 ff.

Anmerkungen zu dem Aufsatz III.

Konrad Celtis, der „deutsche Erzhumanist".

183) Ich zitiere nach der Ausgabe der Epigramme von K. Hartfelder, Karlsruhe 1881.

184) Vgl. Serapeum 31 (1870), 257 ff. (mitgeteilt von Ruland); dazu Klüpfel, de vita et scriptio Conr. Celtis 1, 150 A. i.

185) Vgl. Klüpfel 1, 31 f. 220; Epigr. 5, 1.

186) Celtis kleidet diesen bedenklichen Stoff in ein Dankgebet an die Jungfrau Maria, die auch der Kaisheimer Prior Konrad Reitter (in seinem Mortilogus, Augsburg 1508) verschiedentlich und insbesondere zugunsten des erkrankten Dichters Jakob Locher anruft, „ut nos a gallico morbo intactos preservet". Vgl. Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 1882 S. 66. Über die Auffassung des Zeitalters ausführlich Strauß, Hutten S. 236 ff.

187) Vgl. Janitschek, die Gesellschaft der Renaissance in Italien, S. 56.

188) Theoph. Sincerus, Biblioth. hist. crit. (Nachrichten von lauter alten und raren Büchern) 3, 348; Epigr. 2, 67. 68. Neben ihr und Charitas nennt Celtis in der Widmung der Roswitha unter den berühmten Frauen noch die Dichterin, Juristin und Philosophin „Agnulam Phrisiam", die Aschbach (Roswitha und C. Celtis S. 12) irrig für identisch mit der Anna hält.

189) Voigt, Enea Silvio 2, 352; die Wiederbelebung des klassischen Altertums 2, 283. 293.

190) Am. 2, 10; Ingolstädter Antrittsrede (in der Panegyris).

191) Vgl. Klüpfel 1, 80; Aschbach, die früheren Wanderjahre des Celtes S. 116/7.

192) Aschbach, Geschichte der Wiener Universität 2, 65 ff.

193) Naumann, Archiv für die zeichnenden Künste 2, 143 ff.

194) Die dem Holzschnitt beigegebenen Distichen sind von Pirkheimer (V. P.), vgl. Thausing, Dürer (Leipzig 1876) S. 207.

195) Herm. Buschii Carmina (s. a.) f. b. 2 ff. Das „letzte Lebewohl" Cuspinians an Celtis ist förmlich von Lorber durchwachsen (mitgeteilt von Ruland bei Naumann a. a. O. S. 146).

196) Am. 3, 10; Epigr. 2, 63; 3, 22; 4, 59; vgl. Aschbach, Gesch. der Wiener Universität 2, 238. Erasmus spottet im Encomium Mariae: „cum in omnium paginarum frontibus leguntur tria nomina, praesertim peregrina ac magicis illis similia".

197) Vgl. Strauß, Ulrich v. Hutten S. 17 ff.

198) Enea Silvio an Niklas v. Wyl und Gregor von Heimburg (Brief 119 u. 120 der Baseler Ausgabe).

199) Nach dem Schreiben der Hasilina (bei Aschbach, die Wanderjahre des Celtis S. 145/7) Laute und Violine. Seine Ständchen zur Zither erwähnt er Am. 2, 8. In den Titelbildern vor dem 1. und 2. Buch der Amores ließ er sich einmal die Harfe, dann die Laute spielend darstellen.

200) Epigr. 1, 39; Urbs Norimberga c. 8.

201) Vgl. den Weißkunig (Wien 1775) S. 78; Burckhardt, die Kultur der Renaissance in Italien 2^3, 180. Als Beispiel von deutschen Fürsten, die sich nicht scheuten, ausübende Musiker zu sein, wären auch Herzog Sigmund von Baiern und Markgraf Jakob von Baden, nachmals Kurfürst von Trier, anzuführen; vgl. die Ode Lochers an ihn in den Libri Philomusi, Straßburg 1497.

202) Vgl. Aschbach 2, 79 ff.; 249 ff.; Ambros, Geschichte der Musik 3^3, 385 ff. In Drucken aus jener Zeit findet sich hie und da einem lyrischen Gedicht die Melodie handschriftlich beigefügt, so z. B. in einem Exemplar (der Münchener Staatsbibliothek) einer Leipziger Ausgabe von Guarinus, de amore Alde virginis (zu der beigedruckten Horazschen Ode 4, 7), zu einem Carmen sapphicum de stricta D. Hieronymi vita, Leipzig 1504 (ebd.).

203) Über diese Nürnberger Fastnachtspiele „von Troja" 1463 und 1468 vgl. F. Schnorr, Archiv für Literaturgeschichte 3, 5 ff., 17 ff.

204) Aschbach 2, 78/9.

205) Burckhardt 2^{11}, 37 ff.

206) Zu Linz 1. März 1501, vgl. Aschbach 2, 240 ff.

207) Vgl. über ihn Aschbach 2, 432 A. 1.

208) Vgl. Klüpfel 2, 109 ff.

209) Vgl. Aschbach 2, 81/2, 135.

210) Klüpfel 2, 148; Aschbach 2, 79. 266; Epigr. 4, 57—61. Auch Epigr. 3, 70—76 (auf den Einfluß der sieben Planeten) könnte sich auf bildliche Darstellung beziehen.

211) Epigr. 5, 40—51. Die Epigramme auf Apollo und die Musen 3, 55—62, wären nach einer Notiz Hartfelders für die Wiener Bibliothek bestimmt gewesen. Über Sebald Schreyer vgl. Theoph. Sincerus, Nachrichten 1, 332 ff.; 3, 347 ff.

212) Vgl. A. v. Zahn, Dürers Kunstlehre und sein Verhältnis zur Renaissance (Leipzig 1866) S. 28; Lübke, Geschichte der Renaissance in Deutschland (2. Auflage) 1, 11 ff.

213) Mitteilungen der k. k. Zentralkommission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale (Wien 1862) 7, 80.

214) Joh. Reinhard aus Grüningen, vgl. allg. deutsche Biogr. 10, 53 ff.; Butsch, die Bücherornamentik der Renaissance 1, 44.

215) Vgl. die deutsche astrologische Tafel von 1480—1490 bei Essenwein, die Holzschnitte des 14. und 15. Jahrhunderts im German. Museum, Nürnberg 1874, Tafel CXXI; den „Teutschen Kalender", Augsburg (Schönsperger) 1490.

216) Nackte Putten zeigt z. B. der erste Holzschnitt von Breydenbachs heiligen Reisen gen Jerusalem, Mainz 1486.

217) Des Hyginus poeticon astronomicon gab der Drucker Erhard Ratdolt lateinisch in Venedig 1485, deutsch in Augsburg 1491 heraus; die Holzschnitte sind bis auf ein paar Zugaben der Augsburger Edition identisch. Mit der Darstellung der (auf Wagen thronenden) Planeten vgl. J. Meyer, Künstlerlexikon 2, 599 f. (unter Baccio Baldini Nr. 114 ff.).

218) Sogar Priapus erhält im Vergil von 1502 einen eigenen Holzschnitt, wozu freilich Brant seine Moral beigibt.

219) Thausing, Dürer S. 206 ff. nimmt für den zweiten, dritten und letzten Holzschnitt der Amores Dürers Urheberschaft an, während er die übrigen Illustrationen am ehesten Wohlgemut zuweisen möchte.

220) Thausing S. 149 ff.

221) Lübke und Haupt, Geschichte der deutschen Renaissance 1^3 (1914), 36.

222) Thausing S. 204 spricht die Vermutung eines Zusammenhanges der Herkules-Darstellungen D.s mit der Ausgabe des Herc. furens von Celtis aus.

223) In einem Brief vom 24. März 1495 an Schreyer sagt Celtis ausdrücklich: „imaginesque habitu philosophico et poetico per pictorem exprimere facias, ut cum ad te venerim, quid illis addendum subtrahendumve sit, iuditium faciam" (Sincerus a. a. O. 3, 361).

224) Die Entwürfe von Ruland mitgeteilt bei Naumann, Archiv 2, 254 ff. Vgl. Klüpfel 2, 42. 147 ff.

225) Genau nach Boetius ist die Philosophie z. B. in der deutschen Straßburger Ausgabe von Ficinos Buch des Lebens (Grüninger 1515) f. B IIIa dargestellt.

226) Marsil. Ficinus, Opera (Basel 1561) 1, 761: Platon im 7. Buch vom Staat „veram inquit philosophiam esse ascensum ab his, quae fluunt et oriuntur et occidunt, ad ea, quae vere sunt et semper eadem

perseverant. Tot ergo philosophia partes et facultates ministras habet, quot gradibus ab infimis ad superna conscenditur".

227) Vgl. Engelhardt, Herrad von Landsperg (Straßburg 1818) S. 31.

228) Vgl. Epigr. 1, 5; 3, 94.

229) Auf dem Holzschnitt scheinen sie in Streit, während die Vorschrift des Celtis besagt: Hic volucres Phebi corvus cignus sociati proclamant, quicquid candida et atra ferunt (Naumann 2, 257). Rabe, Schwan und Hahn sind sämtlich „phöbeische" Tiere, Marsil. Ficinus, Opera 1, 550 (de vita 3, 14).

230) Woher diese Darstellung der Musen eigentlich stammt, vermag ich nicht anzugeben; vgl. die nackten Musen in Ziraldi (Gyraldi) syntagma de Musis, Straßburg 1511 (Titel). Eine nackte, geflügelte Venus mit der Harfe noch in dem späteren Werk des Vinc. Cartari, Imagini dei Dei (Venedig 1571).

231) Vgl. Meyer a. a. O. 2, 597 (unter Baccio Baldini no. 105).

232) Vgl. über diesen bekannten italienischen Typus für Apollo und Orpheus, kurz darauf in Raffaels Parnaß verewigt, Bartsch, Peintre-Graveur 10, 135; 13, 283. 344. 346. 403. Thausing S. 209 f. bespricht unsern Holzschnitt nach einer mir nicht zugänglichen illustrierten Ausgabe des Ligurinus (ebenfalls Augsburg 1507, etwas früher als die Melopoiae) und hält Dürer für den Urheber auch dieses Blattes.

233) Allihn, Dürer-Studien (Leipzig 1871) S. 61.

234) Vgl. Ch. Schmidt, Hist. littéraire de l'Alsace 1, 424.

235) Zahn, Jahrbücher für Kunstwissenschaft 2, 69 f.; das ebenda S. 67/8 eingefügte carmen Tycionianum ist nicht, wie in der Anmerkung vermutet wird, ein sikyonisches, sondern das oben angeführte Gedicht von Seb. Brant (Titio), das sich vorn in der Vergilausgabe von 1502 findet und von Butzbach nur mit einem etwas andern Schluß versehen worden ist.

236) Vgl. Am. 1, 8; 2, 5; Epigr. 5, 30; über das italienische Schönheitsideal der Renaissance Burckhardt 2^{11}, 64 ff.

237) Vgl. Varchis ähnliche Bemerkung über die Florentiner Luft bei Reumont, Lorenzo de Medici 2, 441.

238) Vgl. Chroniken der deutschen Städte, Nürnberg 2, 504/5.

239) O. Peschel, Gesch. der Erdkunde (2. Auflage von Ruge, 1877) S. 180 A. 2.

240) Allg. deutsche Biographie 10, 599.

241) Vgl. Aschbach, Wanderjahre S. 131 f.; Peschel a. a. O. S. 2.

242) Vgl. Am. fol. LVII b; Od. 4, 4; Aschbach a. a. O. S. 104. Über das undeutliche Sprechen der Lappen äußert sich auch Albert Krantz.

243) Od. 4, 2, wo die durch den Druck verderbte Strophe 2 so zu berichtigen ist:

Sic congelatae nos ubi terminos
Terrae remensi, maxima posteris
Mox signa ponemus per orbem.

244) Aschbach 2, 266.

245) Voigt, Wiederbelebung 2, 373 ff.; vgl. E. Fueter, Gesch. der neueren Historiographie (München-Berlin 1911), S. 135 f.

246) Vgl. Burckhardt II[11], 16 ff.; A. Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit (Leipzig 1892), S. 125 ff.

247) Marsilius Ficinus, de vita coelitus comparanda 3, 24 (Opera, Basel 1561, 1, 568).

248) Vgl. Vergil. Ecl. 6, 31 ff.; Georg. 2, 475 ff.; Aen. 1, 740 ff.; Ovid. Metam. 1, 1 ff.; 15, 60 ff.

249) Vgl. Marsil. Ficinus de Christiana religione c. 26 (Opera, Basel 1561, 1, 29 f.).

250) Hettner, Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert [6] (1912), S. 371.

251) Vgl. über ihn Sammlung vermischter Nachrichten zur sächsischen Geschichte (Chemnitz 1767) 1, 31 ff.

252) Vgl. den bei Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität 1, 117 A. 56 angeführten Druck (Theod. Rysichei Germani in laudem sancti Hyvonis oratio. Augsburg 1502).

253) Wimpheling, Diatriba (Hagenau 1514) c. 21 („quos tres Italiae pestes Jacobus Faber Stapulensis appellasse f e r t u r").

254) Leider ist mir diese Ausgabe nicht zugänglich.

255) Vgl. Aschbach 2, 206.

256) Vgl. einen ähnlichen Vers des Epigramms auf Albertus Magnus (Epigr. 4, 81).

257) Vgl. z. B. Am. 2, 2; 3, 14; 4, 4. 14; Norimb. c. 6; Od. 1, 4; Epigr. 3, 15. 16. 17.

258) „Sive ingens animal, totum quod dicimus orbem, spiramenta suis faucibus ille vomit" (Am. 4, 14). Der Vergleich der Erde mit einem animal findet sich auch z. B. in der Margarita philosoph. 7, 1. 44.

259) Vgl. Hettner, Studien S. 184 ff.

260) In dem Nachruf an den Grafen Spiegelberg, Rud. Agricole Phrysii nonnulla opuscula, Antw. 1511, f. M. 5 b.

261) Die erste seiner Laudi: „O dio, o sommo bene, or come fai?"

262) Politiani Opera (ed. 1528) 2, 476.

263) Boccaccio (Genealogia deorum gentilium I. Einleitung; Kap. 1, 3) folgt hier seinem vielberufenen Gewährsmann Theodontius und einem Scholiasten Lactantius (zu Stat. Theb. 4, 516). Vgl. über Demogorgon die Abhandlung von Chr. G. Heyne (Opuscula academica 3, 291 ff.), auf welche Prof. Bursian die Güte hatte, mich aufmerksam zu machen, und eine Festschrift des letzteren, ex Hygini genealogiis excerpta, Zürich 1868, S. 5 A. 1. Weitere Nachweise für die Popularität dieser seltsamen Gestalt bei B. Zimmels, Leone Hebreo (Wien 1892), S. 18 A. 25.

264) Amores f. 78 a (griechisch und lateinisch, vgl. die etwas abweichende Übersetzung in Ficinus Opp. 2, 1070).

265) Vgl. Humboldt, Kosmos 2, 351. 499 f.

266) Vgl. Ficinus, Opera 1, 659. 978.

267) Am. 1, 11; Od. 1, 27; Epigr. 2, 87.

268) Ficinus de immortal. animi I XIII (Opera 1, 296). Allbekannt ist die berühmte Stelle Picos über die Würde des Menschen.

269) Vgl. Meiners, historische Vergleichung der Sitten 3, 271 ff.; Burckhardt 2^{11}, 256; 392.

270) Margar. philos. 7, 2. 15.

271) Vgl. Epod. 14; Epigr. 3, 18 ff. 110.

272) Vgl. Epigr. 2, 61. 63; 3, 22; 4, 60.

273) Aschbach 2, 248; 433 f.

274) Vgl. Burckhardt, die Zeit Konstantins des Großen (2. Aufl. 1880) S. 216 ff.; Soldan, Geschichte der Hexenprozesse (2. Aufl. 1880) 1, 81 ff.

275) Carrière, die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit I^2 (Leipzig 1887), 84.

276) Ficinus Opera 1, 382. 383 (de immort. 16, 7); 551. 562 (de vita 3, 15. 21); 2, 1491 (in Plat. de leg. I); 1935 (in Porphyr. de sacrif. 2).

277) Vgl. außer dem Dialog Strix (Bologna 1523) sein Werk de rerum praenotione (z. B. 4, 4; 7, 7).

278) Vgl. Bebel, triumphus Veneris (mit Kommentar von Altenstaig), Straßburg 1515, f. 90 f., sowie das dort zitierte Opusculum de sagis maleficis Martini Plansch, Pforzheim 1507. Einer der ältesten deutschen Humanisten, Matthias von Kemnat, spricht sich in seiner Chronik Friedrichs I. von der Pfalz fanatisch für die Hexenverbrennung aus.

279) Soldan 1, 419. 424.

280) Vgl. z. B. Bernard. Basin, tract. exquisitiss. de magicis artibus, Paris 1483; Ulr. Molitoris, de lamiis. Trithemius führt im liber octo quaestionum (1508) aus Platon Hexenkunststücke der Bacchantinnen und Schilderung der Luftdämonen an.

281) Jean Bodin, de magorum daemonomania 3, 1 zitiert für die Hinrichtung der Zauberer Plato de leg. XI; Mart. Delrio, disquisition. magicarum libri sex (Mainz 1600) zitiert für den Geschlechtsverkehr mit den Dämonen Platon und Gemistos Plethon (2, 15), für die übernatürlich hervorgerufene Unempfindlichkeit gegen Martern Jamblichus (2, 21).

282) Auch Erasmus charakterisiert im Lob der Narrheit die Deutschen als besondere Freunde der Magie.

283) Vgl. oben; Am. 3, 10; Epigr. 2, 73.

284) Urbs Norimb. c. 14; vgl. Epigr. 2, 60.

285) Vgl. Od. 1, 5. 8; 2, 17. 22.

286) Chelidonius, Voluptatis cum virtute disceptatio. Wien 1515.

287) Marcellus Palingenius, Zodiacus vitae, l. VII.

288) Klüpfel 1, 212. 222 ff.; Aschbach 2, 227 ff.

289) Vgl. Aschbach 2, 225 A. 1; Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 1882 S. 96.

290) Die Verherrlichung heidnischer Gottheiten, die von streng kirchlicher Seite den Humanisten (auch dem Celtis) zum Vorwurf gemacht wor-

den ist, nimmt allerdings hie und da geradezu eine religiöse Färbung an; so bei dem wunderlichen Ciriaco von Ancona (Voigt 1, 287) oder in dem heidnischen Gesangbuch, das die Hymnen des Michael Tarchaniota Marullus (mit einer Warnung ediert von Beatus Rhenanus, Straßburg 1509) darstellen. Magnus Hund schließt die Einleitung zu seinem Antropologium (Leipzig 1501) mit einem solennen Gebet an verschiedene Götter.

291) Janssen, Geschichte des deutschen Volkes 1^{20} (1913), 174.

292) „(Poete) suis figuris et idoneis fabulis ita naturas rerum transtulerunt, ut sacrarum rerum nocio vulgo occulta esset. ... Quod si vulgus quedam archana ut philosophi intelligeret, difficile eorum impetus coerceri posset."

293) Ganz ähnlich sagt der gewiß kirchlich-gläubige Baptista Mantuanus de mundi calamitatibus Buch 3: coelum est venale deusque.

294) Am. 2, 9; 3, 10; Epigr. 1, 51 ff.; 2, 47. 48; 3, 12. 13; 4, 10. 21. 28.

295) Vgl. Trithemius, compendium 1. voluminis chronicorum (Opera hist. ed. Freher, 1601) p. 3. 8. 15 (die Königin und Wetterhexe Lothildis!).

296) Über das Zusammenbringen der Druiden mit den Pythagoreern (nach Cäsar) vgl. z. B. Bessarion, adversus calumniatores Platonis (Rom 1469) 1, 2; Ioa. Franc. Picus, Examen doctr. vanit. gent. 1, 2.

297) Urbs Norimb. c. 3. Der Freund Theophilus, mit dem er damals in dessen Heimat reiste, ist der Regensburger Kanoniker Dolhopf (Tolophus), gebürtig aus Kemnath; vgl. Klüpfel 2, 38; Aschbach 2, 429 A. 2.

298) Vgl. P. Joachimsen, Gesch. Auffassung d. Gesch.-Schreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus (Leipzig 1910), S. 111.

299) Am. 2, 9; Od. 3, 28; Urbs Norimb. c. 3.

300) Vgl. Klüpfel 1, 27 A. c u. e.

301) Vgl. Am. 1, 12; Od. 1, 7; Panegyris (Ingolstädter Rede); Vorrede zur Roswitha; dazu Trithemius a. a. O. S. 5 f. Auf die erste Stelle aus Celtis beruft sich Andr. Althamer (in den Scholien zur Germania des Tacitus, Nürnberg 1529, f. 50) bei seinem geistvollen Versuch einer Vergleichung des Griechischen mit dem Deutschen.

302) Vgl. Panegyris; Epitome in utramque Ciceronis Rhetoricam; Am. 2, 9; 3, 13.

303) Vgl. Epigr. 2, 46; 3, 13. 40; 4, 10. 25; 5, 92 (ursprünglich der Schluß von Am. 3, 8 und nicht erst bei Curio veröffentlicht); zu Epigr. 3, 40 (de puella Romae reperta) Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom 7, 564; Janitschek a. a. O. S. 98. 119 f.

304) Jakob Henrichmann, grammat. institutiones (vgl. die einleitenden Schreiben des Verfassers an Bebel 1506 und Caspar Hummel 1508).

305) Hier mag beiläufig erwähnt werden, daß, wie Luther (vgl. Horawitz in der H. Z. 25, 76 A. 2) auch Celtis (Od. 3, 8) sich ungünstig über die sonst, z. B. von Wimpheling u. a. gepriesene Erfindung der Kanonen äußert.

306) Vgl. Am. 3, 9. 13; Od. 1, 1; 3, 9; Epigr. 2, 56. 57. Eine der stärksten Verherrlichungen der Druckerkunst, aber wie fast immer ohne namentliche Nennung des Erfinders, enthält die Vorrede des mit Celtis befreundeten Propstes zu Olmütz, Augustin (vgl. über ihn Klüpfel 1, 102. 182; Aschbach 2, 422 A. 1) zum Tabularium Joannis Blanchini (Venedig 1495). Die Humanisten haben das Ihrige zur Verdunkelung von Guttenbergs Ruhm beigetragen.

307) Vgl. Coccinius de bellis italicis in Freher, Germ. rer. script. appendix p. 287 ff.

308) Epigr. 2, 92 ff.; 3, 38; 5, 52.

309) Andere Stellen über fürstliche Titelsucht und Rangstreitigkeiten Urbs Nor. c. 7; Epigr. 1, 83.

310) Aschbach 2, 264. Trotzdem legte er doch auch Gewicht auf seine eigene Abstammung, vgl. Klüpfel 1, 25 ff.

311) Vgl. Wiskemann, Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten S. 28 ff.; Roscher, Geschichte der Nationalökonomie in Deutschland 1, 35/6.

312) Vgl. Bavaria 3, 1042.

313) Vgl. hierüber Janssen 1^2, 510 ff. Celtis läßt übrigens unter gewöhnlichen Verhältnissen den „rechten Preis" zwischen Käufer und Verkäufer vereinbart werden (quod inter licentem vendentemque conveniat), doch fügt er die einschränkende Bestimmung hinzu: Viktualien sollten, auch wenn importiert, nicht teurer verkauft werden, als wenn sie an Ort und Stelle produziert wären. Vgl. Schmoller, zur Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland (Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft Nr. 16) S. 548.

314) Hier urteilt der Mönch Trithemius viel unbefangener, vgl. die Mitteilung bei Janssen 1^{20}, 480 f.

315) Celtis spricht ganz deutlich vom Schwefeln des Weins und meint keineswegs, wie Roscher S. 36 und Horawitz in der Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte N. F. 4, 84 annehmen, den Branntwein. Vgl. J. Beckmann, Beyträge zur Geschichte der Erfindungen 1 (Leipzig 1786), 195 ff.

316) Vgl. Horawitz a. a. O. S. 83; Bücher, zur mittelalterlichen Bevölkerungsstatistik (Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 1881, 37, 542); über italienische Beobachter des 14. u. 15. Jahrhunderts Burckhardt 1^{11}, 75 f.; Roscher S. 141.

317) Vgl. Wiskemann a. a. O. S. 25 ff.

318) ebd. S. 139.

319) Vgl. H. Z. 41, 9 ff.

320) Am. 2, 9; ganz ähnlich Urbs Norimb. c. 13: „si totus orbis ipsumque coelum cum sole ab eis prendi posset, vectigale facerent". Die

betreffende Stelle des Freidank angeführt bei Janssen 1[20], 600 A. 3; ähnlich z. B. die Ref. König Sigmunds, s. o. S. 71.

321) Vgl. z. B. den Roman de la Rose. Außer Vergil und Ovid bot ja auch Boetius (de consol. 2, 5) ein Bild der goldenen Zeit.

322) Trithemius a. a. O. S. 2. 6. 8. 11. 15. 19 (der Oberpriester Vechtanus wird als gebildet in Griechisch und Latein, Astronomie, Musik, Medizin und griechischer Philosophie geschildert; er studiert in Rom und Athen). 21.

323) Ganz in diesem Sinn die mit Kupferstichen versehene Aurei saeculi imago, herausg. von Abr. Ortelius, Antwerpen 1596.

324) In der Vorrede zur Norvagia (Alb. Krantzius, Regnorum aquilonarium chronica, Frankfurt 1575, p. 330).

Anmerkungen zu dem Aufsatz V.

Astrologische Geschichtskonstruktion im Mittelalter.

325) Vgl. Aug. Comte, Cours de philosophie positive, 4. Aufl., Paris 1877, III, 280; VI, 206 ff.; hierzu W. E. Lecky, Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa (übers. von Jolowicz, Leipzig 1868) I, 215 f.; F. A. Lange, Geschichte des Materialismus I[3] (Iserlohn 1877), 154 f. Über die kulturgeschichtliche Bedeutung der Astrologie im allgemeinen vgl. Schleiden, Studien (2. Aufl., Leipzig 1857) S. 224; S. Günther, Ziele und Resultate der math.-histor. Forschung (Erl. 1876) S. 124 ff.; A. Häbler, Astrologie im Altertum (Jahresbericht des Gymn. zu Zwickau 1878/79); L. Mabilleau, Étude hist. sur la philosophie de la renaissance en Italie (Paris 1887), S. 246 ff. Jetzt vor allem F. Boll, Sternglaube und Sterndeutung (Aus Natur und Geisteswelt 638; Leipzig 1918).

326) Vgl. R. Poehlmann, Hellen. Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte, Leipzig 1879; G. Ellinger, Die antiken Quellen der Staatslehre Macchiavellis (Zeitschr. für die gesamte Staatswissenschaft XLIV, 1888). Für die seither außerordentlich bereicherte Literatur über antike Astrologie mag hier ein Hinweis auf die bedeutenden Arbeiten von Fr. Boll, C. Bezold, Bouché-Leclercq u. Fr. Cumont statt näherer Anführungen Platz finden.

327) Vgl. z. B. R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte (Göttingen 1878) S. 40; F. X. v. Wegele, Geschichte der Deutschen Historiographie (München 1885) S. 481; O. Lorenz, Die Geschichtswissenschaft I (Leipzig 1886), 221 ff.

328) Auf die Frage, woher die arabische Kultur ihre astrologischen Elemente bezogen habe, vermag ich natürlich nicht einzugehen. Man hat an persischen Ursprung gedacht und in der Tat kennt die Sekte der Mazdakiten eine Gliederung der Weltgeschichte in zwölf Perioden, deren jede von einem Sternbild des Tierkreises beherrscht wird (Casartelli, La philosophie réligieuse du Mazdéisme sous les Sassanides, Paris 1884, S. 90). Aber auch die Sekte der Mandäer, deren eigentlicher Ursprung in der alt-

babylonischen Religion gesucht wird (Keßler in Herzogs Realenzyklopädie IX², 217), setzt über die 7 Epochen des auf 480 000 Jahre berechneten Daseins der Erde die 7 Planeten. Über die Stellung des Talmud zur Astrologie vgl. Joël, Der Aberglaube und die Stellung des Judentums zu demselben I (Breslau 1881), 93 ff.; A. Schmiedl, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie (Wien 1869) S. 297 ff.

329) Vgl. M. Steinschneider in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXVIII (1874), 627 ff.; O. Loth, Al-Kindî als Astrolog (Morgenländische Forschungen, Festschrift für Fleischer, Leipzig 1875, S. 261 ff.); A. v. Kremer, Kulturgeschichte des Orients unter den Kalifen II (1877), 448 f.; Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque imp. XX 1, 205 ff.; de Boer, Zu Kindî und seiner Schule (Arch. f. Gesch. der Philos. XIII, 1900, S. 153 ff.

330) Vgl. Steinschneider a. a. O. XXV, 395 Anm. 1; XXVIII, 629; 632.

331) Vgl. F. Wüstenfeld in den Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften XXIX (1882), 26 ff.; F. de Rougemont, Les deux Cités I (Paris 1874), 415; A. v. Kremer, Ibn Chaldûn und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse XCIII, 1879, S. 581 ff.); seine scharfe Polemik gegen die Astrologie, die er als religions- und staatsfeindlich sowie als unwissenschaftlich brandmarkt, in den Notices et extraits XIX 1, 231 ff.; XXI 1, 240 ff. Allerdings bemerkt über seine guten Grundsätze der Geschichtschreibung Wüstenfeld: „Schade, daß er sie selbst nicht befolgt hat".

332) Vgl. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums (Leipzig 1884), S. 18; 63; 151 f.; 265; 314; 507; 521.

333) Vgl. Origenes, Contra Celsum lib. V. (Migne, Patrol. graeca XI, 586 f.); Commentar. in Genesim cap. I, 14 (ebd. XII, 51 ff.); Contra haeres. lib. IV (ebd. XVI, 3055 ff.); Tertullianus, Apol. adv. gent. cap. 35; De idololatria cap. 9 (Migne, Patrol. latina I, 459; 672); Lactantius, Divin. institut. lib. II, 17; Epit. c. 28 (ebd. VI, 336; 1036); auf der Polemik des Origenes basieren größtenteils Ambrosius, Hexaemeron lib. IV, 4 (ebd. XIV, 206 ff.), Basilius der Große, Homil. VI. in hexaem. (Patrol. gr. XXIX, 127 ff.), Procopius von Gaza (ebd. LXXXVII, 91 ff.). Vgl. auch Joh. Chrysostomus, In Matth. homil. VI. (ebd. LVII, 61 ff.); Augustinus, Confess. IV, 4 ff.; V, 4 ff.; VII, 8 ff.; de Civitate Dei V, 1 ff. Hiezu F. Piper, Mythologie der christl. Kunst II, 200 ff.

334) Vgl. Redepenning, Origenes' Leben II, 350; O. Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft I (1877), 163; 239. Auch Plotinus bezeichnet die Gestirne als eine himmlische Schrift.

335) Vgl. Flav. Josephus, Antiquit. Jud. VII, 2. VIII, 2 (ed. Niese I, 108; 167); zitiert z. B. bei Isidor von Sevilla, Etymolog. III, 25. Dagegen läßt Georgius Cedrenus den Abraham in Ägypten die Astrologen ihres Wahnglaubens überführen (Corpus histor. Byzant. IIIa, 53 ff.).

336) Vgl. Tertull., De idololatria cap. 9; Isidor von Sevilla, Etymol. VIII, 9; Alkuin, De dialectica (Patrol. lat. CI, 464); Ivo v. Chartres, Panormia VIII, 66 (ebd. CLXI, 1319); Johannes von Salisbury, Policraticus I, 12. Auch nach der Ansicht mancher Valentinianer hätte der Stern bei der Geburt Christi „das Ende des bisherigen astralen Fatalismus" bedeutet. Hilgenfeld, S. 514.

337) Vgl. Maury, La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen-âge (4. Aufl., Paris 1877) S. 104 Anm. 4; die dort angeführten, zum Teil nicht richtig datierten Synodalbeschlüsse beziehen sich auf bloße Divination („auguria, sortes, incantatores"), während die astrologische Spekulation begreiflicherweise von verschiedenen spanischen Synoden (Toledo 446, Braga 563, Hefele, Gesch. der Konzilien II, 289 f., III, 14) bekämpft wird. Ferner Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche (Halle 1851); Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche (Mainz 1883); die Behauptung S. 234, die mathematici würden niemals auf fränkischen Synoden erwähnt, ist durchaus nicht richtig. Ratherius von Verona stellt (Praeloquiorum lib. I, 4, Patrol. lat. CXXXVI, 152) die mathematici als Schlangenbeschwörer neben die Psylli und Marsi. Dagegen zeigt Liudprand von Cremona einmal (Antapodosis I, 11) eine scherzhafte, der spätlateinischen Komödie Querolus entnommene Verwendung astrologischer Kunstausdrücke, die er aber einem Byzantiner in den Mund legt.

338) Vgl. Origenes im Genesiskommentar (s. o.); Augustin De civ. dei XVIII, 54.

339) Vgl. z. B. die Vita Hludowici Imp. von dem sog. Astronomen (Mon. Germ. SS. II, 642 f.; 646 f.); Rodulfus Glaber III, 3; 9; IV, 9; V, 1; 3); die Beispiele ließen sich ohne Mühe häufen. — Über die Astrologie bei den Byzantinern vgl. J. H. Krause, Die Byzantiner des Mittelalters (Halle 1869), S. 396 ff.; Boll, Sternglaube S. 39 f. Über Leos VI. Orakel vgl. Krumbacher, Gesch. der byzantin. Literatur. Wenn aber byzantin. Geschichtschreiber des 10. Jahrh. davon sprechen, daß „Astronomie und Weissagung" bei den Persern noch in Blüte stehen sollen (Corpus scriptorum hist. Byzant. XXIXc, 111; 626), so war diese Blüte damals auch in Konstantinopel selbst zu beobachten; vgl. z. B. über Nikephoros: Leo Diaconus, Hist. IV, 6; X, 6 (ebd. XVI, 64; 168 f.). Eine Weissagung, welche die Dauer der Sarazenenherrschaft auf 336 Jahre berechnet, bei Leo Grammaticus (ebd. XVII, 152 f.). Scharfe Bekämpfung der offenbar auch in Byzanz zunehmenden Bedeutung der Astrologie z. B. bei Anna Commena († 1148, ebd. VIIa, 290 ff.), und namentlich bei dem Staatsmann, Theologen und Historiker Nicetas Akominatos († nach 1206, vgl. Migne, Patrol. gr. CXXXIX, 381; 432 f.; 572; 1343 ff.).

340) Vgl. Ordericus Vitalis, Hist. eccl. V, 4; IX, 2; über die angebliche Weissagung der Mutter des Emirs Kerboga vom Sieg der Christen (1098): Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum (ed. Hagenmeyer, Heidelberg 1890) XXI, 9 (S. 327 ff.). Abt Guibert von Nogent sagt in seinen Gesta Dei per Francos: „scientia scilicet astrorum,

quae quo apud Occidentales tenuior extat et rarior, eo apud Orientales, ubi et originem habuit, continuo usu ac frequenti memoria magis fervere cognoscitur" (Recueil des hist. des croisades, hist. occidentaux, IV, 246; vgl. auch III, 814; IV, 193).

341) Vgl. Honorius Augustodunensis, Libellus de libero arbitrio (Pez, Thesaurus anecdotorum II, 1, 237 ff.; Hildebertus von Lavardin, Mathematicus (unvollendetes Gedicht, Migne, Patrol. lat. CLXXI, 1365 ff.); Johannes Saresberiensis, Policraticus I, 12; II, 18—20; 24—26.

342) Vgl. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris 1819; Renan S. 200 ff.; V. Rose (Hermes VIII, 1874, S. 327 ff.). Über spanische Astrologen jüdischen Stammes, wie Abraham ben Chijja und Abraham ibn Esra (12. Jahrhundert), vgl. G. Karpeles, Gesch. der jüd. Literatur (Berlin 1886), S. 499; 531 ff.; Steinschneider in der Zeitschr. der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft XVIII, 123; 161; Zeitschrift für Mathematik und Physik XII, Literaturzeitung S. 1 ff.

343) Vgl. Ritter, Gesch. der Philosophie VIII, 130 ff.; 161; E. Renan, Averroès et l'Averroisme, 3. Aufl., Paris 1866; H. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA. II, 49 ff.; F. A. Lange, Geschichte des Materialismus I³, 153 f.; 175 f.; K. v. Laßwitz, Gesch. der Atomistik I (1890), 171 ff.

344) Vgl. Reuter II, 128 ff.; K. Werner in den Wiener Sitzungsberichten LXXV (1873), 130 f.; 161. Nach einem altarabischen Völkerhoroskop gehörte Rom der Sonne, Arabien der Venus; vgl. Morgenl. Forsch. a. a. O. S. 286.

345) Vgl. Rigordus, De gestis Philippi Augusti Francorum regis, bei Bouquet, Recueil des historiens des Gaules XVII, 22 f.; vgl. ebd. 67 f.: 363 f.; Vincentius von Beauvais, Speculum historiale XXIX, 41. Der Erzbischof von Canterbury schrieb deshalb ein dreitägiges Fasten aus, Bouquet XVII, 666; hiezu Zeitschr. der Deutsch-Morgenl. Ges. XXIX, 164. Ein Beispiel von 1239 bei Matthäus Parisiensis, Chronica maiora III, 538.

346) Bouquet XXIII, 138: beim Aufhören einer Überschwemmung 1236 wird dem Urteil der Astrologen, „qui opus gratiae voluerunt attribuere naturae", die kirchliche Auffassung entgegengesetzt.

347) Vgl. H. Ch. Lea, A hist. of the inquisition of the middle ages III (New York 1887), 438 ff.

348) Vgl. Renan S. 267 ff.; Reuter II, 165 ff.; 349 ff.

349) Vgl. Renan S. 301 ff.; H. Hettner, Italienische Studien (1879) S. 107; 143.

350) Renan S. 236 ff.; K. Werner, Thomas von Aquino II, 236 ff.; 286 ff.; Wiener Sitz.-Ber. LXXIV (1873), 337 f.; selbst ein so heftiger Bekämpfer des siderischen Determinismus wie Wilhelm von Auvergne will doch den Planeten eine Beeinflussung der Temperamente, allerdings nur im guten Sinn, gewahrt wissen, ebd. 335 f. Über die Bevorzugung des Commentators Averroes bei Thomas vgl. auch Ehrle im

Archiv für Lit. und Kirchengesch. des MA. V (1889), 607. Vincentius von Beauvais formuliert im Speculum naturale III, 34 seine Ansicht dahin: „Sic ergo secundum quod animus hominis inclinatur et dependet ad naturam et complexionem, sic etiam habet in eo vim constellatio, videlicet secundum quid et non simpliciter; aliter enim periret casus et liberum arbitrium et consilium".

351) „Speculum astronomiae, in quo de libris licitis et illicitis pertractatur" (Alberti Magni Opera V, Lyon 1651, S. 686 ff.); die schon frühzeitig gegen Alberts Autorschaft erhobenen Bedenken (vgl. Janus, Zeitschr. für Gesch. und Lit. der Medizin I, 1846, S. 138), sucht J. Sighart, Albertus Magnus (Regensburg 1857), S. 341 ff. zurückzuweisen; vgl. auch Jourdain in der Revue des quest. hist. XVIII, 139; Steinschneider in der Zeitschrift für Mathematik und Physik XVI, 357 (über die benutzten Autoren); der letztere erklärt sich dann gegen die Autorschaft Alberts, aus dessen Zeit die Schrift jedoch stamme, in der Zeitschrift der Deutsch-Morgenl. Gesellsch. XXV, 386.

352) Vgl. E. Charles, Roger Bacon (Paris 1861), S. 46 ff.; H. Siebert, R. Bacon (1861), S. 47 ff.; The „Opus maius" of R. B. (ed. Bridges) I (Oxford 1897), S. LIX ff.

353) Vgl. Revue des questions histor. XXVI (1891), 124 f.

354) J. Burckhardt, Die Kultur der ital. Renaissance II[11], 245 f. Auch hier verbietet mir das gewaltige Anwachsen der modernen Literatur ihre eingehende Verwertung; ich verweise nur z. B. auf die Arbeiten von Gabotto und die höchst reichhaltigen Angaben bei B. Soldati, La poesia astrologica nel Quattrocento (Florenz 1906).

355) Renan S. 208 ff.; Reuter II, 271 f.

356) Vgl. Burckhardt II[11], 250; M. Jähns, Gesch. der Kriegswissenschaften I, 281; 360; ein frühes Beispiel aus dem 12. Jahrh. bei Hugo Falcandus (Muratori, Rer. italic. scriptores VII, 295).

357) Über Bonatti, der nach dem Urteil des Dantekommentators Rambaldi da Imola seine Wissenschaft so klar darstellte, „quod visus est velle docere feminas astrologiam", vgl. neben der Monographie von Boncompagni (Della vita e delle opere di G. B., Rom 1851), Burckhardt a. a. O. 250 ff.; Perrens, Hist. de Florence I, 545 Anm. 3; C. Sutter, Johann v. Vicenza (Freiburg 1891), S. 86 ff.; Zeitschr. der Deutsch-Morgenl. Gesellsch. XVIII, 189 ff. (wo Steinschneider die Ansicht vertritt, auch dieser „Fürst der Astrologen" habe nur nach Übersetzungen, nicht nach arabischen Urtexten gearbeitet; bezeichnend ist es jedenfalls, wenn Bonatti von Abu Maschar sagt: „qui flos Latinorum, licet studuerit Athenis", de astron. tractatus X, Basel 1550, col. 631). Die Stelle von der Stundenwahl Christi im Tractatus electionum cap. 1, ed. Basil. col. 386; über die „fatui intunicati" und seinen besonderen Feind, den Dominikaner Johann v. Vicenza ebd. 18; 190; 210 f.; gegen die theologischen Widersacher col. 5: „Et potest eis dici, quod ipsi etiam nesciunt totam theologiam, nihilominus tamen praedicant tota die. --- Non enim potest sciri de astronomia ita parum, quin sit multum respectu eius, quod potest sciri de

theologia. Maius enim est prima causa respectu coeli quam sit coelum respectu grani sinapis, et astrologus scit de coelo plus quam granum sinapis, et ipsi nesciunt [!] de Deo respectu ipsius, quantum est granum sinapis respectu coeli. Restat ergo, quod astrologi sciunt plus de astronomia quam ipsi de theologia; multo fortius igitur possunt iudicare quam ipsi praedicare". Die Prophezeiung B.s über den künftigen Untergang der Bettelorden zitiert schon Tiraboschi VII, 287. Pico von Mirandola sagt in seinen Disput. in astrologiam II, 5: „Mitto, quam temerarie, quam blaspheme de divina Francisci familia loquatur et divini amoris miraculum Martis opus fuisse fabulatur". B. berührt die siderische Abhängigkeit der Religionen („Sekten") mehrfach, z. B. col. 100 (Saturn und das Judentum); eine für die von der römischen Kirche anerkannten Orden verhängnisvolle Konstellation ist angeführt col. 601.

358) Vgl. G. Libri, Hist. des sciences mathém. en Italie II, 53 f.; E. Renan, Averroès[3] S. 322 ff.; Mabilleau, Étude hist. sur la philos. de la renaissance en Italie (Paris 1881), S. 91 ff. Im Etat für die verschiedenen Fächer an der Universität Florenz erscheint der Lehrstuhl der Astrologie meist neben den Hauptdisziplinen ziemlich bescheiden dotiert (so z. B. 1451 neben 440 fl. für bürgerliches, 300 für kanonisches Recht, 350 für Rhetorik und Poesie: für Astrologie 40 fl.; immerhin doppelt soviel als für Institutionen oder Logik), vgl. Gherardi, Statuti della università di Firenze (Documenti di storia ital. VII, Flor. 1881, S. 261; auch sonst zu vgl.); unter den astrol. Professoren erscheint auch ein Bischof von Philadelphia aus dem Dominikanerorden, S. 294. Über Professoren der Astrologie an der Universität Piacenza vgl. Muratori XX, 940.

359) Scharfe Verurteilung in den Annales S. Justinae, Mon. Germ. SS. XIX, 166 f.; 170 (dominus igitur sit nobis adiutor, et non timebimus, quid nobis faciant Mars, Jupiter et Saturnus); 175; vgl. Muratori, Script. rer. ital. VII, 83; 90; 149; IX, 660; XV, 329; eine gewisse Hochachtung vor den „Philosophen" (Astrologen) mit Mißbilligung von Ezzelinos Aberglauben verbunden bei Guil. Ventura von Asti, ebd. XI, 153; 155; 156 f.

360) Vgl. Mon. Germ. SS. XIX, 73; 85; 137 f.; die Kritik des Rolandino wiederholt später (15. Jahrh.) der Mediziner und Chronist Jacobus Malvegius von Brescia, Muratori XIV, 930 ff.

361) Vgl. Chronica fratris Salimbene Parmensis (Parma 1857), S. 169 f.; 176 ff.; 284; 301 ff.

362) Vgl. Tiraboschi X, 132 ff.; Filippo Villani, le vite d'uomini illustri fiorentini (ed. 1847; S. 48; 122 f.).

363) Diese Verteilung der Länder, Völker und Städte unter beherrschende Gestirne geht auch schon ins orientalische Altertum zurück (vgl. die Polemik hiegegen bei den Kirchenvätern und z. B. auch beim Pseudo-Bardesanes, Fragmenta histor. graec. V, 2 [Paris 1872], S. 81 ff.) und wird von den Arabern aufgenommen.

364) Nach den obigen Ausführungen kann man wohl kaum mit Burckhardt II[11], 256 und G. Voigt, Wiederbelebung des klassisch. Altertums I[2] (Berlin 1880), 75 Anm. 1 den Giov. Villani als einen ernstlichen

Gegner der Astrologie bezeichnen; daß mit seiner Betonung der göttlichen Allmacht und menschlichen Willensfreiheit die „andächtige und gläubige" Vertiefung in astrologische Forschungen im Widerspruch steht, wird übrigens schon bei Burckhardt in den Anmerkungen (ebd. A. 1) hervorgehoben.

365) Die berühmte Stelle im „Conciliator differentiarum" lautet vollständig (nach der Venetianer Ausgabe von 1476, diff. 9, fol. 67): „Ex coniunctione namque Saturni et Jovis in principio Arietis, quod quidem circa finem 960 contingit annorum, tunc enim secundum ascendens coniunctionis dominum eius, secundum etiam locum coniunctionis eorum ex domibus aut secundum fortunas vel infortunas locum ascendentis et coniunctionis aspicientes, variatur non solum natura humana fortitudine aut debilitate, longevitate aut e contrario: immo et totus mundus inferior commutatur, ita quod non solum regna, sed et leges et prophete consurgunt in mundo, significative saltem seu casualiter in quibusdam, volentes prioribus. q. neglectis reliquas condere, sicut apparuit in adventu Nabuchodonosor, Moysis, Alexandri Magni, Nazarei et Machometi". Weiterhin spricht er von den mittleren und kleineren Konjunktionen der 240, 60 und 20 Jahre; vgl. oben Giov. Villani! Über Pietro d'Abano vgl. jetzt Sante Ferrari, P. d'A. (Genua 1900); bei Lea III, 440 f. wird zu der obigen Stelle beigezogen: „Albumasar de magnis coniunctionibus" Tract. III, diff. 1 (Augsb. 1489), wo ich aber nichts hieher Gehöriges finden kann; dagegen möchte ich zum Vergleich folgende Stelle aus Album. Tract. II, diff. 8 (fol. D 6) anführen: „quia complete sunt 10 revolutiones Saturni in diebus Daribindar, fuit apparitio Alexandri filii Philippi nobilis et remotio vicis Persarum; et quia complete sunt ei 10 revolutiones alie ex revolutione sua, apparuit Jesus filius Marie, super quem fiunt orationes, cum permutatione secte; et quia complete sunt 10 revolutiones alie ex revolutione sua, apparuit Meni et venit cum lege, que est inter paganos et Nazarenos; et quia complete sunt 10 alie revolutiones ei ex revolutione sua, venit propheta cum lege in aurorum (!) manifesta". Ich will damit nicht sagen, daß P. d'Abano seine Stelle gerade diesem Text des Albumasar entnommen habe, aber aus einer ähnlichen arabischen Vorlage stammt sie jedenfalls, entweder wörtlich oder verarbeitet. — Über Pietro als Mediziner vgl. H. Haeser, Lehrb. der Gesch. der Medizin I³ (Jena 1875), 703 f.; über seine philosophische Bedeutung Mabilleau S. 92 ff.; 110; 252 ff.

366) Vgl. Tiraboschi X, 110 ff.; E. Frizzi im Propugnatore X, 1 (Bol. 1877), 468 ff.; P. Scheffer-Boichorst, Aus Dantes Verbannung (Straßburg 1882), S. 60 ff.; Lea III, 441 ff.; 655 ff.; Döllinger, Beiträge zur Sektengesch. II (München 1890), 585 ff.

367) Die Stelle über Fortuna: Inf. VII, 67 ff.; über den Einfluß der Gestirne: Purg. XVI, 67 ff.; über die himmlischen Intelligenzen: Parad. VIII, 97 ff.; (vgl. auch Convito II, 6; ebd. 14 wird Albumasar zitiert); über Averroes und die Astrologen: Inf. IV, 144; XXI, 115 ff.

368) Vgl. L. Geiger, Petrarca (Leipzig 1874) S. 87 ff.; 267 Anm. 11; Koerting, Gesch. der Literatur Italiens im Zeitalter der Renaissance I (Leipzig 1878), 311; II (1880), 370.

369) Vgl. R. Schröder, Glaube und Aberglaube in den altfranzösischen Dichtungen (Erl. 1886) S. 112 ff.; von Deutschen Dichtern vgl. z. B. Wolfram von Eschenbach, Parcival V, 454; 489 ff.; 782; Ulrich von Eschenbach, Alexander (Bibl. des liter. Vereins LXXXIII, 222 ff.); über Pseudokallisthenes und die Alexandersage des MAs. J. Zacher, Pseudokall. (Halle 1867) S. 113 ff.; P. Meyer, Alexandre le Grand I u. II (Paris 1886).

370) Vgl. die Ausgabe von Pfeiffer I (1862), 48 ff. Auch die heilige Hildegard († 1179) verwendet übrigens schon vielfach die Planeten (Migne, Patrol. lat. CXCVII, 403 ff.; 751 ff.; 775 ff.). Der englische Dominikaner und Professor Robert Holkoth († 1349) verfolgt in seinen „praelectiones in librum Sapientiae regis Salomonis" (Ausg. 1586, lectio 61) den mit der Sonne verglichenen Christus auf seinem Wege durch die zwölf Zeichen des Tierkreises: Zur Zeit des Paradieses stand die Sonne der Welt im Widder, um mit der Austreibung der ersten Menschen in das Zeichen des grimmen Stieres, mit der Menschwerdung als „germanus hominis" in das Zeichen der sich umarmenden Zwillinge zu treten usw. Den Schluß dieser seltsamen Allegorie bildet der Eintritt in das Zeichen der Fische am jüngsten Tag! Noch charakteristischer ist freilich die bekannte Stelle in dem Schreiben der Kardinäle zu Perugia an den neugewählten, in Frankreich weilenden Papst Clemens V. vom 8. Juni 1305: „In sede Petri residebitis fortior, lucebitis clarior ---. In sua namque domo est unusquisque planeta potentior". Natürlich begegnen astronomische und astrologische Kenntnisse neben vielen anderen im Meistergesang; vgl. z. B. Heinrich v. Meissen (Frauenlob, Ausg. Ettmüller 1843) S. 13; 207 f.; K. Bartsch, Meisterlieder der Kolmarer Handschrift (Bibl. des lit. Vereins LXVIII) S. 63; 225; Michel Beham im Cod. germ. Monac. 291, fol. 243b ff.; 298b. In eine ganz astrologische Atmosphäre gerät man bei dem dichtungsbeflissenen Rat Karls IV., Heinrich v. Mügeln, vgl. Schröer in den Wiener Sitzungsber. LV (1867), 454; 474; 478 ff.; Steinmeyer in der Allg. Deutschen Biogr. XXII, 454 f.

371) „Ovidii Nasonis Pelignensis de Vetula libri III" (zuerst gedr. Rom um das Jahr 1470; mir lag die Kölner Ausgabe von 1479 vor; vgl. Gräsſe, Trésor de livres rares V, 80), mit einer „prefatio sive argumentum Leonis protonotarii sacri palacii bizantei sub Vatachio principe". Es lag nahe, in diesem Protonotar Leo, der das Buch in Konstantinopel auf Befehl des Vatatzes (!) veröffentlicht haben will, den Verfasser zu suchen; auch an einen angeblichen Pamphilus Maurilianus ist gedacht worden, sowie an Hermann den Lahmen. Letztere Vermutung von Bartsch (Albrecht von Halberstadt und Ovid im Mittelalter, Quedlinburg 1861, p. viij) beruht aber auf einem Irrtum. Endlich hat H. Cocheris, der eine französische Übersetzung der Vetula aus dem 14. Jahrh. herausgab („La Vieille ou les derniers amours d'Ovide, poëme Français du 14e siècle, traduit du latin de Richard de Fournival par Jean Lefèvre", Paris 1861), den Kanzler der Kirche zu Amiens Fournival, der auch sonst Ovid nachzuahmen suchte, als Verfasser nachzuweisen versucht; vgl. Hist.

litt. de la France XXIX (1885), 456. Übrigens wurde die Autorschaft Ovids schon frühzeitig angezweifelt; vgl. Robert von Holkoth († 1349): Praelectiones in librum Sapientiae regis Salomonis (lect. 61); vgl. Gobelinus Persona, Cosmodromium IV, 10 (Meibomius, Script. I, 132 f.); Peter von Ailli, Tractatus de legibus et sectis cap. 4, Pico della Mirandola, In astrologiam disp. I. Aber noch im 16. Jahrh. werden Stimmen zugunsten der Echtheit laut (vgl. Meibomius I, 351 Anm.; Krause in den Jahrbb. des Vereins für Meckl. Gesch. XLVII, Schwerin 1882, S. 111 ff.).

372) Vgl. Konrad von Megenberg, Das Buch der Natur, ed. Pfeiffer (1861), S. 61; Reinfrid von Braunschweig (Bibl. des literar. Vereins CIX, 1871) Vers 18 630 ff.; 21 314 ff. (der Grieche „Savilôn" als astrolog. Prophet); Chronicon Johannis Marignolae (Dobner, Monum. hist. Boemiae II, 253; vgl. auch 106).

373) Über das Buch Sidrach („filosofo et astrologo che visse 857 dopo la morte di Noe", heißt es in einer Hs.) vgl. Opuscoli di autori siciliani XII, 138 ff.; Bartoli, Il libro di S. testo inedito del sec. XIV, Bologna 1868. Ferner gegen Ende des 14. Jahrh. John Gower, Confessio amantis, deren 6. und 7. Buch ausführliche Erörterungen über Magie, Alchemie und Astrologie enthalten (Ausgabe London 1857, Bd. III; u. a. S. 109 ff. die Verteilung der verschiedenen Länder unter beherrschende Planeten). Dagegen behandelt der größte Dichter dieser Zeit Chaucer, obwohl er selbst eine Abhandlung über das Astrolabium schrieb, in den Canterbury Tales und auch sonst (Legenda Hypermnestre) die Astrologie entschieden mit Ironie. Über die Skepsis Wiclifs („in speculacione talium theologizant speculativi inaniter") vgl. Joh. Wyclif Tractatus de benedicta incarnacione (London 1886), S. 140.

374) Vgl. Döllinger, Weissagungsglaube und Prophetentum (Histor. Taschenbuch V, 1 [1871] S. 337 f.); H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. (Münster 1902), S. 209 ff.

375) Vgl. über den Umlauf der Prophezeiung in Italien Alb. Mussatus, Ludovicus Bavarus (Böhmer, Fontes I, 183 f.), in Böhmen Chronicon Aulae Regiae II, 22 (Fontes rer. austr. I, 8, 464 ff.). Das Nichteintreffen astrologischer Vorhersagungen vermerkt wiederholt Johannes von Winterthur (Ausg. von G. v. Wyß, Zürich 1856) S. 104; 220 f. Eine Prophezeiung der Astrologen von Paris und Montpellier vom Jahr 1342 (für 1344), die aber nicht eintraf, gibt der Prager Domherr Franz in seiner Fortsetzung der Königsaaler Chronik (Fontes rer. austr. I, 8, 568); derselbe zeigt sich trotzdem mehrfach als einen eifrigen Anhänger und Kenner der Astrologie, vgl. S. 560 ff.; 583 f. („eodem anno (1345) currente et virtute constellationis regnante" usw.); 594 ff. (über den schwarzen Tod 1348), während sein Vorgänger Peter von Zittau gelegentlich jener Prophezeiung von 1322 (s. o.) die Astrologen auf das Schärfste kritisiert.

376) Vgl. R. Hoeniger, Der schwarze Tod in Deutschland, Berlin 1882, S. 49 ff.; 141 ff. Über die astrologische Erklärung bei Simon von Covino und Guy de Chauliac vgl. Haeser, Gesch. der Medizin III³, 101 f.; 175 f. Neben der früher erwähnten Polemik des Matt. Villani

gegen die Astrologen vgl. auch Böhmer, Fontes I, 474; IV, 261; Script. rer. Pruss. V, 622.

377) Henricus de Hervordia, Chronicon (ed. Potthast 1859), S. 282 ff.

378) Vgl. Ch. Jourdain, Nic. Oresme et les astrologues de la cour de Charles V, Revue des questions hist. XVIII (1875), 136 ff.; O. Hartwig, Leben und Schriften Heinrichs von Langenstein (Marburg 1858) I, 25 ff.; II, 26 f.; d'Argentré, Collectio iudiciorum I, 2, 154 ff.

379) Vgl. d'Argentré, Collectio iudiciorum I, 1, 391 f.; Lea II, 392.

380) Hartwig a. a. O. I, 29; 34 Anm.

381) Vgl. P. Tschackert, Peter von Ailly (Gotha 1877), S. 41; 303; 329; Zöckler I, 462 ff.; 510 f.

382) Petrus de Alliaco, De concordia astron. veritatis et narrationis hystorice cap. 59; Elucidarium cap. 10.

383) Petrus de Alliaco, Tractatus de legibus et sectis cap. 6.

384) Ebd. cap. 7; Tschackert, Appendix S. 44; Petrus de All., Elucidarium astronomice concordie cap. 2. In der Conc. astron. verit. cap. 47 wird jene Stelle des Albumasar über Alexander, Christus, Mani und Muhammed hervorgezogen. Im Elucidarium cap. 34 wird die Nativität Christi noch genauer behandelt; wegen der „gloria Saturni" ist Christus der König der Juden; „ex Libra vero, in quantum est domus Veneris, nihil videtur Christus participare, in quantum homo, nisi quod in laudem eius extolluntur cantica musicalia. — Hec autem dicta sunt de Christo quantum ad eius humanitatem, quia verus et naturalis homo fuit". Nur aus Rücksicht für seinen Lehrer und Freund Ailli gibt Gerson, der übrigens die Astrologie nicht unbedingt verwerfen will, die abstrakte Möglichkeit zu, „es könnten mit der Erlösung durch Christus gewisse Stellungen der Himmelskörper m Einklange gewesen sein" (J. B. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1858, S. 715).

385) Vgl. Tschackert, S. 280; Appendix Nr. XIII; schon 1414 in einer (nicht gehaltenen) Predigt zieht er die Astrologie herein, ebda. S. 197.

386) Ebd. S. 339.

387) Elucidarium cap. 34.

388) So in der Conc. cap. 2; 12; 20; 28; 52; 60; dagegen im Elucidarium cap. 24; 25 berichtigt, so daß die Geburt Christi vor den Eintritt der 6. Konjunktion, die 7. in das christliche Jahr 955, die 8. in das Jahr 1915 fällt.

389) Vgl. Conc. cap. 54—57; Elucidarium cap. 10. Ebd. cap. 11 wieder eine andere Einteilung versucht nach einer Reihe von großen Konjunktionen: Sündflut — Nebukadnezar — Erscheinung Christi — Muhammed (angekündigt 571) — Reich Karls des Großen (808) — Bettelorden, Tataren u. a. (1226). Eine Zusammenstellung über den Einfluß der sog. Triplizitäten (z. B. der „triplicitas aerea" als der „significativa prophetarum", wofür neben den Heiligen Benedict, Hieronymus, Ambrosius, Augu-

stinus auch der Seher Merlin angeführt wird) im „Tractatus de concordia discordantium astronomorum" cap. 12.

390) So spricht noch Tschackert S. 330 von dem „guten Griff", den A. mit dieser Ankündigung einer Umwälzung, „welche der Französischen Revolution zum Verwechseln ähnlich sieht", getan habe. Ebenso Lea III, 445. Dagegen hat schon Schleiden (Studien, 2. Aufl., S. 266; 268 ff.) ausführlich nachgewiesen, daß die Prophezeiung sich gar nicht unmittelbar auf das Jahr 1789 bezieht; allerdings irrt auch er darin, daß er dieses Jahr außer jeden Zusammenhang mit der Prophezeiung setzen will, während dieselbe, wie sich aus dem Wortlaut ergibt („his itaque praesuppositis" heißt eben nicht: „nachdem wir dies beiläufig erwähnt"), auf den ganzen Zeitraum zwischen dem Jahr 1693 und 1789 geht.

391) Vgl. Tschackert, S. 176. Sehr scharf wird Ailli nachmals verurteilt von Pico della Mirandola (Disput. in Astrologiam II, 4; V, 9) und noch später von dem Jesuiten Bened. Pererius, vgl. Zöckler I, 511.

392) Vgl. d'Argentré, Coll. iudiciorum I, 2, 253 f.; Voigt, Enea Silvio III, 581; Lea II, 271; III, 868; L. Pastor, Gesch. der Päpste II, 199 f.; über Phares: Lea III, 445 f.; Papst Paul II. hätte gewünscht, das Studium der Poesie und die Ausübung der Astrologie zu verbieten; vgl. Pastor a. a. O. II, 645[4] (336); über die Disputation des Franziskaners Bernardino von Feltre mit einem Astrologen vor dem Herzog von Urbino (1485): Wadding, Annales Minorum XIV, 397.

393) Vgl. meinen Vortrag in der Münchener Akad. S.-B. 1884; F. Kampers, Die deutsche Kaiseridee [2] (München 1896); oben S. 167 f. Die Theorie von der 1000 jährigen Herrschaft der einzelnen Planeten findet sich z. B. in einem türkischen Kalender von 1398/99 (Naumann, Catal. libr. mss. in bibl. civ. Lips., Grimma 1838, S. 506); Perioden von je 1400 Jahren in einer ital. Prophezeiung vor 1400 bei Kampers S. 131. Über das Weltjahr vgl. Sachsenheim (Bibl. des literar. Vereins CXXXVII, 181); Johannes Nauclerus, Chronica (Köln 1544), S. 390.

394) Vgl. Peter Eschenloer, Hist. Wratislaviensis (Script. rer. Siles. VII. Breslau 1872), S. 221; Frickart, Der Zwingherrenstreit (Quellen zur schweiz. Gesch. I, S. 80).

395) Vgl. z. B. Theoderici de Nyem De scismate libri tres (ed. Erler, Leipzig 1890), I, 35; II, 30; Bartoschek von Drahonic, bei Dobner, Monum. hist. Boemiae I, mehrfach; Hermann Korner, Chronica novella, bei Eccard, Corp. hist. med. aevi II, 1268; Thomas Ebendorffer, bei Pez, Script. rer. Austr. II, mehrfach, und Mitteil. des Inst. für österr. Gesch., Ergänzungsbd. III, 152; Konrad Stolle, Erfurter Chronik (Bibl. des liter. Vereins XXXII, 130); Theodoricus Paulus, De ducibus Burgundiae cap. 43 (Kervyn de Lettenhove, Chroniques, Brüssel 1876, S. 307); Alexander Benedictus, De rebus a Carolo VIII. - - - gestis lib. I, 1 (Eccard II, 1579; vgl. Ranke, Werke XXXIV, *85); Matthias von Kemnat (Quellen und Erörterungen zur bayer. Gesch., Quellen II, 8).

396) Vgl. Alph. de Spina (Bischof von Orense), Fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque christiane fidei inimicos, Nürnberg

1494 (verf. 1458), fol. 69 f.; auch Ioannis Viterbiensis Glosa --- super apocalypsim, Köln 1507 (Abschnitt „de iudicio astrorum"); Speculum peregrinarum questionum (von dem italienischen Dominikaner Bartholomäus Sybilla „ex vastis et vivacissimis Theologorum, iurispontificum [!], philosophorum ac astrologorum campis et floribus" entnommen; Ausg. Straßburg 1499), Decas I, cap. 9 (fol. 144a ff.).

397) Vgl. Marsil. Ficinus, De christiana religione et fidei pietate cap. 9 (Opp., Basel 1561, I, 12); Bapt. Mantuani de patientia III, 12 („religionem christianam non esse a stellis, ut errant astrologi"); Pamphilus Gengenbach (ed. Goedeke, Hannover 1856) S. 137 ff.; 160 ff.; 627. Über Pico: Burckhardt II[11], 257 f.; Soldati a. a. O. S. 213 ff. Von der starken Verbreitung der arabischen Lehre vom Horoskop der Religionen „in his, quae quotidie de annorum eventibus publico vaticinio foras invulgantur" (in den Prognostiken, Praktiken usw.) spricht Pico in den Disp. II, 5; vgl. V, 1 über die jüdische Ankündigung des Messias für das Jahr 1464. Cristoforo Landino in seinem „Comento sopra la Comedia di Danthe Alighieri" (Florenz 1481) bemerkt bei seiner astrologischen Deutung des „Veltro" im 1. Gesang der Hölle: „Et certo nell'anno MCCCCLXXXIV nel dì vigesimo quinto di Novembre et a hore XIII et minuti XLI di tale dì sara la coniunctione di Saturno et di Jove nello Scorpione nell'ascendente del quinto grado della Libra; la quale dimostra mutatione di religione. Et perchè Jove prevale a Saturno, significa, che tale mutatione sara in meglio. Il perchè non potendo essere religione alchuna più yera che la nostra, ho ferma speranza che la repubblica christiana si ridurrà a optima vita et governo, in forma che poteremo veramente dire: Jam redit et virgo, redeunt Saturnia regna." Bei Lorenzo Bouincontri wird der erwartete Reformator, ein Ordensmann oder Papst, für das Jahr 1504 angekündigt (Soldati, S. 196 f.).

398) Vgl. Marsil. Ficini Opera (Basel 1561), II, 1537; dann die Schrift „de vita coelitus comparanda" u. a. m.; oben S. 130 f. Ein feuriges Lob der Astrologie in der Schrift des Johannes Garzonius († 1506) über Bologna (Muratori XXI, 1062 f.): „Semper mea sententia fuit, ut nullum scientiae genus esset, quod cum astrologia conferri posset" usw.

399) Vgl. über Alberti und Lionardo: Springer, Bilder aus der modernen Kunstgesch. I[2], 275; 284; 287 f.; Histor. Taschenbuch V, 5 (1875), 144; 146. Für Deutschland: K. Hartfelder, Der Aberglaube Phil. Melanchthons, Histor. Taschenbuch VI, 8 (1889), 236 ff.; 264 ff.; F. Roth, Wilibald Pirkheimer (Halle 1887), S. 20.

400) Sprengel, Versuch einer pragmatischen Gesch. der Arzneikunde III (Halle 1794), 294; vgl. auch z. B. Bourciez, Les moeurs polies et la littérature de cour sous Henri II (Paris 1886), S. 43 ff. Die Annahme Burckhardts II[11], 258, daß die Astrologie im 16. Jahrhundert das Leben der Italiener nicht mehr so beherrscht zu haben scheine wie früher, hat für die Länder nördlich der Alpen jedenfalls keine Geltung.

401) Vgl. J. Silbernagl, Johannes Trithemius (2. Aufl., Regensburg 1885), S. 125 f.; auf die Widersprüche in dieser Polemik weist hin W. Schneegans, Abt J. Tr. (Kreuznach 1882), S. 243 ff.

402) In der von mir benutzten Nürnberger Ausgabe von 1522 lautet der Titel: „Joannis Trithemii apud Peapolim, quod nunc Wircepurgum ducale Francicum, monasterii divi Jacobi quondam Spanheimensis caenobii abbatis de septem secundadeis, id est, intelligentiis sive spiritibus moventibus orbes libellus sane preciosissimus Imp. Caesari Maximiliano Augusto Pio Foelici dicatus". Unter den „secundadeis" (nicht wie in der Kölner Ausgabe von 1567: „secundeis") sind offenbar die („angeli seu spiritus) secundi a deo" zu verstehen. Der Herausgeber Johannes Marquard ist in seiner Widmung an den Abt Jakob Zweifel von Amorbach natürlich des Lobes voll über diesen durch ihn der Welt zugänglich gemachten Schatz, den er durch den Priester Johannes Subelinus in Pforzheim erhielt (ab homine amico impetravi describendi copiam). Gemeint ist der nachmalige Reformator Zweibrückens, Johannes Schwebel, der seine Vaterstadt Pforzheim nicht vor Anfang Juni 1522 verließ (vgl. Fr. Jung, Joh. Schwebel, 1910, S. 27).

403) Die Regel bei Samaels Herrschaft erwähnt und auf die übrigen ausgedehnt.

404) „Circa finem huius 3. revolutionis Samaelis altercationis imago transibit ad primum et erit perditio multorum. Nisi enim Y reducatur deo ministrante ad ἄλφα (Ed. Colon. p. 59: ‚algos'), erit alicuius monarchiae vel magni alicuius translatio regni; secta religionis consurget magna, veterum destructio religionum. Timendum, ne caput unum amittat bestia quarta. --- Non consummabitur Martis hec tertia revolutio sine prophetia et novae alicuius institutionis [!] religionis" (fol. B IVa). Es folgen nach der Erwähnung der Kreuzzeichen und ihrer Deutung auf das Jahr 1525 noch ein paar ganz unverständliche (vielleicht auch verderbte) Sätze. Diese ganze Prophezeiung macht den Eindruck einer Interpolation, doch ließe sich hierüber erst nach Herstellung des Textes mit Sicherheit urteilen. Die Anführung einer Leipziger Ausgabe von 1516 bei Schneegans S. 180 scheint auf einem Versehen zu beruhen.

Anmerkungen zu dem Aufsatz VI.

Über die Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter.

405) Vgl. W. Wundt, Essays (Leipzig 1906) S. 196 f. Eine so feine Kennerin wie G. Sand urteilt (Histoire de ma vie, Paris 1876, I, 2): „L'étude du coeur humain est de telle nature que plus qu'on s'y absorbe, moins on y voit claire." Über den modernen „Roman d'analyse" und die „Mémoires d'analyse" (Selbstbiographien) vgl. P. Bourget, La terre promise (1892) S. IV f. Viel zu günstig charakterisiert die Wahrhaftigkeit der

Selbstbiographien R. Gottschall in Unserer Zeit X. 2 (1874), 661 f., dagegen sehr richtig das ihnen anhaftende pathologische Element.

406) Zu einem anderen Urteil gelangt G. Misch, Gesch. der Autobiographie I (Berl.-Leipz. 1907). Vgl. G. Wolf, Einführung in das Studium der neueren Gesch. (Berl. 1910), S. 333 f.

407) Vgl. A. Wiedemann, Ägypt. Gesch. I, 97; A. Erman, Ägypten S. 494, 671 ff.; F. Hommel, Gesch. Babyloniens S. 780; C. P. Tiele, Babyl.-assyr. Gesch. S. 112 ff.

408) E. Rohde, Der griech. Roman und seine Vorläufer [2], Leipzig 1900, über die Existenz von (nicht erhaltenen) psychologischen Romanen im modernen Sinn in der hellenistischen Zeit vgl. G. Thiele, Zum griech. Roman (Aus der Anomia. Archäol. Beiträge — Berlin 1890, S. 124 ff.). F. Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in der Alexandrinerzeit II (1892); E. Schwartz, Fünf Vorträge über den griech. Roman (1896), S. 137 ff., 574.

409) Vgl. den Artikel von S. Baring-Gould, Early christian greek; romances, in der Contemporary Review XXX, 1877; V. Schultze, Artikel „Legende" bei Ersch und Gruber, II, 42 (1888); derselbe, Gesch. des Unterganges des griech.-röm. Heidentums II (1892), 79 ff.; die Praxis dieser Romandichter sehr gut auseinandergesetzt bei Th. Zahn, Acta Joannis (1880) S. XLIX ff. Näheres über den Mönchsroman bei H. Weingarten (Zeitschr. f. Kirchengesch., 1877); H. Usener, Der hl. Theodosios (1890); W. Israël in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIII, 145 ff.

410) Vgl. die Stelle des Theodoretus in der Vorrede zu seiner φιλόθεος ἱστορία (Migne, Patrol. series graeca LXXXII, col. 1292) hiezu vgl. ebd. col. 1448 ff.; 1465; die V. Macarii Romani, in lat. Übersetzung, bei Rosweyde, Vitae patrum (Antw. 1628) S. 224 ff. Über die Rolle der Löwen vgl. außer den oben angeführten Beispielen die Legenden der Maria Ägyptiaca, des Cyriakus, Georgius Chozebita u. a. m. Sprechende Vögel in der Legende des Makarius Romanus; in der Geschichte des Zosimus (bei Robinson, Texts and studies II. 3, Cambr. 1893, S. 86 ff.) werden selbst Wolke und Wind redend eingeführt. In den Scherzählungen tritt der wirkliche oder angebliche Verfasser bald mehr bald weniger mit seiner Person hervor; manchmal dient sie nur zur leichteren Einkleidung und Verbindung des Erzählten, in anderen Fällen werden wieder zusammenhängende Erzählungen in der ersten Person eingeschoben, wie in den Legenden der ägyptischen Maria oder des Cyriakus, des Makarius Romanus, vielfach in den Sammlungen der Büßergeschichten (Rufinus, Palladius usw.).

411) Vgl. Baring-Gould S. 867 ff.; Zahn, Acta Joannis; R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I (1883).

412) Aus der großen Zahl verwandter Legenden seien außer Pelagia (H. Usener, Legenden der Pelagia, Bonn 1879) nur die ägyptische Maria (vgl. H. Knust, Legenden der hl. Katharina und der hl. Maria Ägyptiaca, Halle 1890) und die Büßerin Pansemne beispielsweise hervorgehoben. Häufig ist die männliche Verkleidung wie bei Pelagia, Thekla, Euphrosyne, Susanna, Apollinaris Syncletica. Die „teilweise lüsterne Färbung" be-

gegnet sowohl in den Mönchsromanen (K. Müller, Kirchengesch. I, 1892, S. 213), als auch anderwärts; über das Ungesunde in dem übertriebenen Kultus der Virginität: A. Harnack, Dogmengesch. III⁴ (1910), 218 A. 2. Anknüpfung der Märtyrergesch. von Galactio und Episteme an einen Roman des Achilles Tatius; Baring-Gould S. 871 f.

413) Vgl. Harnack III⁴, 104 A. 4; über die Anwendung auf Petrarka A. Lasson in den Preuß. Jahrb. LXII (1888), 431. Die höhere Wertung des einzelnen als eine Folge des Christentums charakterisieren vortrefflich Lotze, Mikrokosmus III³, 361 und Schwartz a. a. O. S. 9.

414) Von so schwachen heidnischen Ansätzen zu religiöser Selbstbiographie wie bei Apulejus will ich ganz absehen. Vereinzelte Mitteilungen über den eigenen Lebensgang bei Porphyrios und Eunapios. — Vgl. Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage, Erl. 1882; bes. S. 18 ff.; 73 ff.; 103 ff.

415) Über Ephraems (in verschiedenen Fassungen überlieferte) autobiographische Erzählung vgl. Le Blant, Les actes des martyrs (1872) S. 170 ff.; die 99 Gedichte des Gregor von Nazianz, die sich auf seine Person beziehen (darunter namentlich zu beachten *περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον*), bilden das 2. Buch seiner Poesien; nicht wenige tragen apologetischen Charakter. Die „Memoiren" des Dioskuros (Mitteilungen aus der Sammlung des Papyrus Erzh. Rainer IV, 63 ff.) und die sog. „Tragödia" des Nestorius (bei Irenaeus Comes), beide nachaugustinisch, fallen nicht in den Rahmen dieser Darstellung.

416) Harnack, Vortrag über die Konfessionen in den Reden und Aufsätzen I; Histor. Zeitschr. XXII, 271; 278; ferner Zeitschrift f. Philosophie XCIII, 170 ff.; XCIX, 124 ff.; Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 326 ff.; 337 A. 1; G. Boissier, La fin du paganisme I (1891), 338 f.; A. Ebert, Gesch. der Literatur des M.-A. I² (1889), 218 ff., neuerdings vor allem Misch I, 402 ff.

417) Gute Zusammenstellung antiker Höllenfahrten bei Rohde, Der griech. Roman ² (1900), 279 A. 3; vgl. E. Norden in der Allg. Zeitung 1893, Beil. Nr. 89; über eine heidnische Apokalypse E. Zeller, Vorträge III (1884), 52 ff. Einen bekannten heidnischen Visionär charakterisiert H. Baumgart, Älius Aristides (1874).

418) Darüber, daß der „Hirt" des Hermas nicht den Romanen beizuzählen ist, Zahn, Der Hirt des Hermas (1868), S. 80; auch Baring-Gould, S. 863. Über die Akten der Perpetua und Felicitas vgl. die Ausgabe von Harris und Gifford (1890); R. Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten ² (1913), sowie (in der Hauptfrage abweichender Ansicht) Robinson, Texts and studies I (1891) Nr. 2. Außerdem z. B. die Acta SS. Montani, Lucii, Juliani usw. (vgl. Harris und Gifford S. 27), die passio SS. Jacobi, Mariani et aliorum, die vita et passio S. Caecilii Cypriani episcopi (vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 729 f.; 820); über Timotheus und Maura: Le Blant S. 239 f. Über den Eindruck der Visionen Harris und Gifford S. 6: „It is the visions that have impressed the Church." Auch in den

apokryphen Apostelgeschichten mit Vorliebe das visionäre Element gepflegt (Lipsius a. a. O. S. 8).

419) Vgl. hierüber z. B. J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen II (1885), 245 f.; Usener, Theodosios S. XX ff.; E. Zeller in der Deutschen Rundschau LXXIV (1893), 195, 214 ff. (namentlich auch über die Gewohnheit pseudonymer Veröffentlichung, die ja eine uralte ist und z. B. in der ägyptischen Literatur die Regel bildet, E. Meyer, Gesch. des alten Ägyptens, 1887, S. 128); auch Zahn, Der Hirt des Hermas S. 88 ff.; Harnack, Altchristl. Lit.-Gesch. I, XXVI. Neuerdings H. Günter, Legendenstudien (1906), S. 15 ff.; 132 ff. Über die Entwicklung der Legende, namentlich ihrer Verwendung im Gottesdienst, vgl. Ebert bei Ersch und Gruber I, 341 ff.; C. Horstmann, Altengl. Legenden (1881), Einleitung. Für ihre Weiterbildung nach der phantastischen Seite hin sind besonders die Kelten von Einfluß.

420) Für die Fälschungen des M.-A. braucht wohl nicht erst auf einzelne Beispiele verwiesen zu werden. Vgl. G. Ellinger, Das Verhältnis der öff. Meinung zur Wahrheit und Lüge im X., XI. und XII. Jahrh. Berl. Diss. 1884; B. Lasch, Das Erwachen und die Entwicklung der histor. Kritik im M.-A., Bresl. 1887.

421) Vgl. C. Fritzsche, Die latein. Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts; ein Beitrag zur Kulturgesch. (in Vollmöllers Romanischen Forschungen Bd. II, III; 1886/7); E. Zoepf, Das Heiligenleben im X. Jahrhundert (= Ed. Goetz, Beiträge zur Kulturgesch. des M.-A., H. 1, 1908), S. 166 ff.

422) Über die Confessio des hl. Patrick vgl. H. Zimmer, Artikel „Keltische Kirche" (Hauck, Realenzyklopädie X³, 208 ff.). Über die an den Geist französischer Memoiren gemahnende Art des Sulpicius Severus: Ebert I², 336; über Gregor von Tours ebd. 570 f.; hiezu Ottenthal, Das Memoirenhafte in Gesch. Quellen des früheren Mittelalters (1905). Gregor gibt hist. Franc. VIII, 15 die kurze Selbstbiographie des Diakons Vulfilaich, den er zum Erzählen nötigt, im Wortlaut. Autobiographische Notizen z. B. bei dem Byzantiner Menander Protektor (vgl. Krumbacher, Gesch. der byzantin. Literatur² (1897), S. 243 f., bei Beda, hist. eccles. V, 24, bei einer vornehmen Dame der Karolingerzeit in den für ihren Sohn bestimmten Aufzeichnungen (vgl. Bondurand, le manuel de Dhuoda, 1887).

423) Sackur, Die Cluniacenser I (1892) S. V.

424) Über R. vgl. A. Vogel, R. von Verona und das X. Jahrh., 2 Bde., 1854; Ebert III, 380 ff.; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands III³ (1906), 284 f. Die „praeloquia", in denen er bereits mit seinen Geständnissen beginnt (Vogel I, 89), sind c. 936 verf., der „dialogus confessionalis cuiusdam sceleratissimi — Ratherii" 987 (ebd. 226 ff.), die „qualitatis coniectura cuiusdam" 966 (ebd. 329 ff.). Auch in der „phrenesis" 952 und in „de proprio lapsu" und „de otioso sermone" 964 (ebd. 200; 298 ff.) findet sich Hiehergehöriges. Kurze Selbstschilderung und Selbstanklagen auch bei Thietmer von Merseburg.

425) Petrus Damiani, Opuscula XI, 19; vgl. auch Zoepf a. a. O. 158 f.

426) Vgl. ebd. passim; Petri Venerabilis abb. Cluniac. de miraculis libri II (z. B. I. 2; 6; 10; 23; 27; II. 32). Der hl. Dunstan läßt eine in einer Vision gehörte Antiphonie gleich nach dem Erwachen aufzeichnen samt der Melodie (V. Dunstani § 29).

427) Rodulfus Glaber, historiarum liber V, 1; hiezu E. Gebhart, l'état d'âme d'un moine de l'an 1000 (Rev. des deux mondes III, 107, 1891, S. 600 ff.). Zahlreiche Visionen schon in der Vita S. Odonis (des ersten Abts von Cluny, † 942) von seinem Schüler Johannes, der sowohl seinen Helden selbst z. B. seine Jugendgeschichte erzählen läßt als auch eigene Erinnerungen gibt (vgl. Mabillon, Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, saec. V, S. 148 ff.; 164 ff.; 172; 178 ff.); er sagt: „eo nimirum scribere bene complacuit, quae quasi de alio narrante ex eius ore sumpsi et meae memoriae commendavi".

428) Über Otloh und seine Schriften vgl. B. Pez im Thesaurus anecdotarum III, X ff.; Mon. Germ. SS. IV, 521 ff.; XI, 377; S. Riezler, Gesch. Baierns I (1878), 497 ff.; Lasch a. a. O. S. 52 f.; 61 f.; auch K. Werner, Gerbert (1878) S. 240 ff.; K. Lamprecht, Deutsche Gesch. II² (1895), 197 f.; Hauck III³/⁴, 768 ff.; über seine Visionen Fritzsche a. a. O. III, 349 ff. Seine Teilnahme an den zu S. Emmeram verübten Fälschungen vermutet Heinemann (Neues Archiv XV, 336 ff.). Nach G. Gröber (Grundriß der roman. Philologie II, 1, 276) beginnt mit O. die geistliche Selbstbiographie nach dem Muster von Augustins Konfessionen. Stilistisch berührt sich jedoch O. mit diesem kaum; er zitiert überhaupt die Väter nur selten. Autobiographisches enthalten folgende von seinen Schriften: de spirituali doctrina, die sich inhaltlich (vgl. Kap. 14; 17) mit Stücken des liber visionum und des libellus de tentationibus deckt; liber visionum (zw. 1062 und 1066); seit 1067: de confessione actuum suorum (= de tentat. I); de cursu spirituali (cap. 21 = de tentat. I, mit geringen Abweichungen); libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis (pars I und II). Nicht uninteressant ist, daß O. seine Unterredungen mit dem Reichenauer Mönch Heinrich zuerst ohne Nennung ihrer Namen niederschrieb, der andere ihn aber bat, „ut et causam scribendi illustrarem prologo et utriusque personae, meae videlicet ac sui, memoriam patefacerem in dialogo"; dies geschah dann auch im dialogus de tribus quaestionibus (vgl. de tentat. II). — Der Propst Arnold, mit dem O. noch eine Zeitlang zu S. Emmeram zusammenlebte, hatte in der Vorrede seines Werks über den Klosterheiligen ebenfalls eine freilich kurze Selbstbiographie gegeben; auch er wird von der Vorliebe für die heidnischen Autoren geheilt durch den Tod eines Freundes (M. G. SS. IV, 543 ff.; vgl. Riezler I, 495 ff.); Autobiographisches auch II, 82, Visionen in der Vorrede und II, 47; 64 ff.

429) Guiberti de Novigento de vita sua sive monodiarum libri III; vgl. über ihn d'Achery, der bereits die Nachahmung Augustins hervorhebt (bei Migne, Patrol. lat. CLVI, 1047 f.); S. M. Deutsch in Haucks Realenzyklopädie VII³, 207 ff.; Hist. littér. de la France X, 439 ff. Autobio-

graphische Notizen bei dem englischen Chronisten (—1141) Ordericus Vitalis, hist. ecclesiast. V, 1; XIII, 22 (wo er die Hauptdaten seines Lebens in Form eines Gebets zu Gott wiederholt). Die Geschichte seiner Bekehrung erzählt lebendig und mit Einflechtung bedeutsamer Visionen der ehemalige Jude und nachherige Prämonstratensermönch Hermann (Migne, CLXX, 805 ff.). Die Erzählung des Abts Rupert von Deutz († 1135) von seinen eigenen Visionen, wobei er einmal auf Augustins Konfessionen Bezug nimmt (Migne, P. L. CLXVIII, 1591), führt mit ihren reichlichen Küssen und Umarmungen bereits in die Zeit der mystischen Empfindsamkeit hinüber; vgl. Hauck, K. G. IV, 411 ff.

430) Über Giraldus Cambrensis († nach 1192) vgl. Lappenberg-Pauli, Gesch. von England II, 282; III, 880 f. Außer den libri III de rebus a se gestis (in der Ausgabe seiner Werke, Lond. 1861 ff., Bd. I; vgl. Einleitung S. LXXXIX) und den Invectiones geben auch verschiedene andere seiner Schriften Autobiographisches, meist in der dritten Person (im speculum ecclesiae dist. III. 6 spricht er in der ersten Person). Für seine klassische Bildung und Ruhmesliebe vgl. namentlich Opp. V, 3 ff.; VI, 7 ff.

431) Historia calamitatum; vgl. S. M. Deutsch, Peter Abälard (1883) S. 26 f.; 42 ff.; A. Hausrath, P. A. (1893) S. V; 1 f.; 125 ff.; J. Mc Cabe, P. A., New York 1901.

432) Was G. Brandes (Lit. des XIX. Jahrh. VI, 1891, S. 311) in bezug auf die Periode der Romantik sagt, gilt ebenso für die Mystik des XIII. und XIV. Jahrhunderts.

433) Die in die V. Hildegardis aufgenommenen Scherzählungen der Heldin tragen, wie Preger (Deutsche Mystik I, 16) mit Recht bemerkt, „das Gepräge von Stücken einer Selbstbiographie der Hildegard". Ihre Gepflogenheit, z. B. im Scivias die himmlische Stimme ganze Abhandlungen vortragen zu lassen, erinnert an Otloh (s. o.). Die Frage nach der Entstehung bzw. Echtheit ihrer sehr umfänglichen Schriften ist noch keineswegs endgültig gelöst. Die Visionen Elisabeths von Schönau herausgegeben von F. W. E. Roth (1884). Über die Art der Aufzeichnung vgl. Hildegards Brief an Guibert von Gembloux (Pitra, Analecta sacra VIII, 1882, S. 331 ff.); hiezu A. von der Linde, Die Handschr. der Landesbibl. in Wiesbaden (1877) S. 43 A. 1; 80 ff.; 99; Allg. d. Biogr. XII, 407 f.; K. Weinhold, Die deutschen Frauen I ², 81 ff.

434) Vgl. K. Müller in der Zeitschr. f. Kirchengesch. VII, 122; Beispiele in Menge bei C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, Freib. 1861; bei Preger, Deutsche Mystik I; II. Einen wesentlich anderen, nichts weniger als weiblichen Charakter tragen trotz der visionären und erbaulichen Einschaltungen die autobiographischen Mitteilungen des Minoriten Salimbene von Parma; vgl. A. Dove, Die Doppelchronik von Reggio (1873) S. 1; 4; Michael, Salimbene (1889) S. 22 .; 49; 92.

435) Vgl. Ph. Strauch, Margarete Ebner und Heinrich von Nördlingen (1882) S. XXXVI f.; 89 f.; 99 ff.; hiezu Lochner, Leben und Gesichte der Christine Ebnerin (1872) S. 15.

436) Vgl. H. Denifle in der Zeitschr. f. deutsches Altertum XXIV; XXV; Strauch in der Allg. deutschen Biographie XXI, 459 ff. Über die ungesunde Sentimentalität der mystischen Kreise: R. Seeberg, Ein Kampf um jenseitiges Leben (1889) S. 59 f.; 72; über die unverkennbare Bereicherung und Verfeinerung des Gefühlslebens: Harnack III, 440 f.

Anmerkungen zu dem Aufsatz VII.

Die ältesten deutschen Universitäten in ihrem Verhältnis zum Staat.

437) In Bd. 64 (N. F. 28) der „Historischen Zeitschrift" ist diese Seite unserer Universitätsgeschichte von K. Hartfelder (in seinem Aufsatz über den „Zustand der deutschen Hochschulen am Ende des Mittelalters", S. 99—105) bereits behandelt worden, aber nur im Zusammenhang einer allgemeinen Darstellung der damaligen Universitätsverhältnisse und mit besonderer Rücksicht auf den Humanismus. Kurz berührt wird unsere Frage bei Fr. Paulsen, „Die Gründung der deutschen Universitäten im Mittelalter" (ebd. 45 [N. F. 9], 288 f.), am gründlichsten und mit Beiziehung eines reichen Materials von urkundlichen Belegen erörtert in Kaufmanns trefflicher Abhandlung „Zur Gründung der Wittenberger Universität" (Deutsche Zeitschrift zur Geschichtswissenschaft 11 [1894], 114—143).

438) Über die artes liberales als Vorbereitung zum theologischen Studium vgl. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters 1, 98 ff.

439) Die von Kaufmann angeführte Äußerung des Thomas bezieht sich auf die von ihm bejahte Frage, an religiosus licite possit esse de collegio saecularium magistrorum, und stützt sich auf den Satz: Quia docere et discere religiosis et saecularibus competit, collegium studii non debet censeri quasi collegium religiosorum vel quasi collegium saecularium, sed quasi collegium in se comprehendens utrosque. Daher findet die für kirchliche collegia gültige Regel, quod unus non possit esse de duobus collegiis, hier keine Anwendung und Mönche dürfen unbedenklich an der Universität lehren.

440) Vgl. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters 1, 739 ff.

441) Vgl. Denifle 1, 484 ff. 500 ff.

442) Preußische Jahrbücher 80, 392. Vgl. die auf eine andere Frage bezügliche Äußerung Denifles (1, 128), „daß es sich hier nicht um die Theorien des Mittelalters, sondern um die Tatsachen handelt, die sich nicht nach Doktrinen sondern nach den Bedürfnissen und von innen heraus entwickelten".

443) Im päpstlichen Stiftungsbrief für Heidelberg vom 23. Oktober 1385 heißt es: statuimus et etiam ordinamus (Winkelmann, Urkundenbuch der Univ. Heidelberg 1, 3), in jenem für Leipzig vom 9. September 1409: statuimus et etiam ordinamus dictisque fratribus de specialis dono gracie concedimus (Codex dipl. Saxon. reg. 2, 11, 2). Die Fürsten bezeichnen den Akt des Papstes, der ihnen auf ihre Bitte die geplante Gründung einer Hochschule ermöglicht, meist als Konzession oder Erlaubnis, auch als Geschenk oder Privileg (Winkelmann 1, 5: libertate nobis concessa per sedem apo-

stolicam; weiter: concesso privilegio; vgl. ebenda S. 6; 9: concesso nobis studio: ebd. S. 1 bezeichnet der erste Rektor den päpstlichen Stiftungsbrief als literae concessionis. Prantl, Gesch. der Ludwigs-Maximilians-Universität in Ingolstadt 2, 11: „vergönnung und erlaubnuß"); die Hochschule gilt als „von dem heiligen stule zu Rome erworben" (Cod. dipl. Sax. 2, 11, 27; vgl. Winkelmann 1, 61. 161; Urkunden zur Geschichte der Univ. Tübingen S. 70). Trotzdem betrachten sich die Fürsten als die eigentlichen Stifter; vgl. in einer der Univ. Leipzig zugewandten Stiftung vom 14. Sept. 1411 die Wendung cum illustrissimi principes — generale studium in opido suo Lieptzk fundaverunt et idem studium a domino nostro papa confirmari et privilegiari fecerunt (Cod. dipl. Sax. 2, 11, 8). Die mecklenburgischen Herzoge teilen am 8. Sept. 1418 dem Papst ihren Entschluß mit, generale studium — — fundare et plantare; sie tun dies, in quantum in nobis est, bereits jetzt, werden aber S. V. clementia ad hoc gratiose confluente zusammen mit dem Rostocker Rat die Anstalt wirklich ins Leben treten lassen (effective ordinabimus, Krabbe, Die Univ. Rostock 1, 34 Anm.).

444) Vgl. Denifle 1, 236. 452.

445) Freilich auch hier wie bei den Universitäten mehr stoßweise als regelmäßig, vgl. Geß, Die Klostervisitationen des Herzogs Georg von Sachsen (1888) S. 4 f.

446) Vgl. z. B. die Reformation der Leipziger Statuten von 1438 (Cod. dipl. Sax. 2, 11, 31); Prantl 2, 55. 78. 118; Wegele, Gesch. der Universität Würzburg 2, 13 f. Kurfürst Philipp von der Pfalz nennt sich patronus ac defensor der Universität Heidelberg (Winkelmann 1, 202), die wiederholt von den Kurfürsten als filia nostra bezeichnet wird. Am deutlichsten tritt die doppelte Seite der fürstlichen Stellung zur Hochschule bei einem Konflikt Heidelbergs mit Kurfürst Philipp hervor, der dem Rektor und Rat der Universität vorhält, sie hätten ihn in einer Zuschrift nur ihren Schirmherrn genannt und weggelassen, „das wir der universitet patron und stifter sin"; bei der kurz darauf erfolgten Stiftung einer Burse spricht er ausdrücklich als „patron furst und oberher obgenanter universitet" (Winkelmann 1, 199. 201).

447) Winkelmann 1, 199 f.

448) Vgl. Winkelmann 1, 103; 2, 22 (Nr. 177). Die Universität Paris wird gelegentlich als filia primogenita des Königs bezeichnet. Auch dem Papst gegenüber nahmen Universitäten wohl die Stellung der filia in Anspruch.

449) Vgl. Kaufmann in der D. Z. G. W. 11, 123 ff.; den Vorbehalt z. B. in Heidelberg und noch ausdrücklicher in Ingolstadt S. 127. 134.

450) Vgl. Eicken, Gesch. der mittelalterlichen Weltanschauung S. 372; Ritter, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Gegenreformation 1, 59.

451) Ritter a. a. O. S. 37.

452) Vgl. die Landesordnung Herzog Wilhelms von Sachsen und seiner Landstände vom Jahre 1446 (Müller, Reichstagstheatrum unter Kaiser Maximilian 2, 86 ff.): Eintracht schafft Frieden, „durch den alle gotesdinst, ere und nutz gemeret", alles Wesen geistlich und weltlich aufsteigen, „sich auch

daruß aller gemeiner nutze scheinbarlich und größlich ereigin und finden", Städte und Dörfer wieder besetzt und gebaut werden. Der Herzog, als ein Fürst, der zu Frieden und zu seines Fürstentums Herrschaft und aller Untertanen Gedeihen und Wohlstand lauter und ganz geneigt ist usw. Kürzer in einer Stiftung Kurfürst Philipps vom Jahre 1498 (Winkelmann 1, 200): ein „rechtes Regiment" dient „fordrist zu furderung gottlicher ere, auch huffung unser und unser underthanen, geistlichen und weltlichen, gemains nutz".

453) Vgl. in einer der Urkunden Ruprechts I. für Heidelberg vom 1. Oktober 1386 die Wendung: ad dei omnipotentis honorem et sue fructum sponse (Winkelmann 1, 9; ähnlich S. 161); im Statut für Leipzig vom 2. Dezember 1409: ad honorem omnipotentis dei glorioseque virginis Marie ac tocius celestis curie nec non ad utilitatem sancte matris ecclesie atque pro salute animarum nostrarum et progenitorum nostrorum subditorumque nostrorum et circumvicinarum terrarum et gentium que procul sunt ob profectum (Cod. dipl. Sax. 2, 11, 3). Die religiösen Motive, zumal die Rücksicht auf das Seelenheil der Stifter und ihres ganzen Hauses, sowie der Kampf gegen Ketzerei und Unglauben (hiefür vgl. auch Wegele, Gesch. der Univ. Würzburg 2, 9, 20), besonders ausführlich bei der Stiftung der Universität Tübingen und des Ingolstädter collegium Georgianum hervorgehoben, vgl. Urkk. zur Gesch. der Univ. Tübingen S. 31; Prantl 2, 117 f.; in der Tübinger Urkunde wird die Gründung geradezu als gutes Werk, um Gott „gegen uns zu ermiltern", bezeichnet (vgl. auch die intimacio fundacionis S. 28), ebenso in der Ingolstädter die Stiftung des Kollegs „durch gotswillen als ein allmüesen" (Prantl 2, 124).

454) Vgl. D. Z. G. W. 11, 127. Über den zeitlichen Nutzen der Wissenschaft äußert sich eine Urkunde für Heidelberg vom 1. Oktober 1386: viros virtute conspicuos, stabiles respublicas, patrias temporali prosperitate fecundas et habundas bonis omnibus aptat regulat et importat (Winkelmann 1, 6). Der in der Regel aufgeführte „gemeine Nutz" kann sich entweder auf die ganze Christenheit (Prantl 1, 118) oder auf den engeren Kreis des Territoriums und seiner Nachbarlande (vgl. Winkelmann 1, 3. 200 f.; Urkk. zur Gesch. der Univ. Tübingen S. 31) beziehen. Am offenherzigsten behandeln diesen Punkt die vor Gründung der Basler Universität angestellten Berechnungen über die zu erwartende Rentabilität der Anstalt (Ochs, Gesch. der Stadt Basel 4, 57 ff.).

455) Am schärfsten tritt Kurfürst Philipp von der Pfalz der Verwahrung der Universitätsbehörden, daß sie über den gemeinen Nutzen der Universität besser urteilen könnten als er, mit dem Vorwurf entgegen, den Professoren sei, wenn sie nur ihre Einkünfte fortbeziehen könnten, am Ruin oder Schaden der Hochschule weniger gelegen als ihm, seinen Erben und der Pfalz (Winkelmann 1, 199 f.).

456) Winkelmann 1, 202: nos questionibus tam anilibus quam vanis pacem reipublice et bonorum quietem perturbari egre ferentes; Prantl 2, 77.

457) Vgl. Cod. dipl. Sax. 2, 11, 193. 203.

458) Prantl 2, 95 ff. 132 ff. 147 ff. Vgl. das Bekenntnis eines Mitglieds der Juristenfakultät ebenda S. 140: iam per longum tempus visi sumus magis privata quam publica curare.

459) Tübinger Urkunden S. 114 f.

460) Winkelmann 1, 199.

461) Prantl 1, 28. 32 ff.

462) Vgl. Schreiben Kurfürst Friedrichs an die Universität Leipzig wegen Besetzung von Professuren 1447 („beghern wir an uch mid gantzem fliße bittende"; am Schluß: „als wyr uns danne billich zcu uch vorsehen und ein gute gein uch nicht vorgessen wollen") und 1450 (hier begehrt er nur mit ganzem Fleiß; „alz ir billich tut unde nicht czwifeln ir thun wart"), Cod. dipl. Sax. 2, 11, 115. 123. Über einen Fall von Oktroyierung in Wien vgl. die Anführung bei Kaufmann 2, 339 Anm. 1.

463) Vgl. die vorzügliche Arbeit von Keussen über „Die Stadt Köln als Patronin ihrer Hochschule" in der Westdeutschen Zeitschrift Bd. 9 und 10 (1890/91); über den Nepotismus des Rats ebd. 9, 389 ff.; Klagen über Einmischung des Rats bei Wahl des Rektors und der Kollegiaten in Rostock bei Krabbe, Univ. Rostock 1, 154 f.

464) Westd. Z. S. 372. 379 ff.

465) Winkelmann 1, 200 f.; ebd. S. 204 stiftet der Kurfürst 1498 ein Juristenkollegium, in Betrachtung, wie „die juristen zu gemeinem nutz, auch zu erhaltung ordenung und wesen der regiment und in vil fruchtbar wege teglich gebrucht werden und nutz sin mugen"; vgl. auch ebd. 2, 550.

466) Vgl. Prantl 1, 29; Winkelmann 1, 205; 2, 61; Tübinger Urkunden S. 116 ff.; Westd. Zeitschr. 9, 370 ff.; ebd. S. 385 Anm. 321 ein bemerkenswerter Eid, den ein Kölner Professor im Jahre 1400 den städtischen Provisoren bei Übernahme einer Pfründe leisten mußte; über die Zahl der dort im Jahre 1443 anwesenden Doktoren der Rechte S. 372. Über die Verwendung von Professoren an den Hofgerichten vgl. auch Stölzel, Gesch. des gelehrten Richtertums, 1, 258. 265; Stobbe, Gesch. des deutschen Rechts 2, 85 Anm.

467) Vgl. E. Rosenthal, Gesch. des Gerichtswesens und der Verwaltungsorganisation Bayerns 1 (Würzburg 1889), 139 ff.

468) Lamprecht, Deutsche Geschichte 4, 328.

469) So z. B. am Schluß des scharfen kurfürstlichen Schreibens an die Heidelberger vom 17. Januar 1498 (Winkelmann 1, 200).

470) Vgl. Abhandlungen der sächs. Ges. der Wissensch. 2, 721 f.; Zarncke, Die Statutenbücher der Univ. Leipzig (1861) S. 16; auch aus einem Ansuchen des Kurfürsten Philipp an Heidelberg 1482 wird die Bezeichnung maiestas sua angeführt (Winkelmann 1, 194).

471) Vgl. Sächs. Abhandlungen a. a. O. S. 720 ff.

472) Cod. dipl. Sax. 2, 11, 329.

473) Vgl. neben den oben angeführten Bekenntnissen der Ingolstädter die drastischen Gutachten von Leipziger Professoren bei Geß, Die Leipziger Univ. im Jahre 1502 (Festschrift zum Historikertag 1894 S. 117 ff.).

474) Voigt, Enea Silvio 3, 286 f.; Winkelmann 1, 180 f.

475) Winkelmann 1, 199.

476) Westd. Z. 9, 385; über das Streben, derartige Kosten ganz oder teilweise auf die Universität abzuwälzen, ebd. S. 387 f.; Prantl 2, 71.

477) Ebd. 2, 61 (Nr. 547). Eine Regelung der Besoldung einer Professur durch Vertrag zwischen Fürst und Universität in Leipzig hebt Kaufmann 2, 256 hervor.

478) Trotzdem begegnet uns z. B. die größte Unordnung in der Auszahlung der städtischen Gehalte an Kölner Professoren; die Rentkammer „zahlte oft erst ein ganzes Jahr nach dem Verfalltage" (Westd. Z. 9, 364 f.). Über Ingolstädter Verhältnisse vgl. Prantl 2, 99 f.

479) Westd. Z. 9, 357.

480) Vgl. Pfister, Die finanziellen Verhältnisse der Univ. Freiburg (1889) S. 3 f. 10 ff.

481) Ebenso waren in Leipzig die Bettelmönche nicht als solche sondern nur als Unbemittelte von der Gebühr befreit; wenn bemittelt, mußten sie zahlen (Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig Bd. 1 = Cod. dipl. Sax. 2, 16, LIII f.). Eine Klage über gleiche Behandlung geistlicher und weltlicher Universitätsangehöriger von seiten der kölnischen Finanzorgane Westd. Z. 9, 397.

482) Vgl. Denifle 1, 187 ff. Langenstein erhebt für Wien geradezu die Forderung: potestas iudiciaria rectoris fundetur ex auctoritate episcopi ordinarii vel sedis apostolice, ebd. S. 621 Anm. 1633.

483) Vgl. auch Kaufmann 2, 256 Anm. 2; Aschbach, Gesch. der Wiener Univ. 1, 211; Winkelmann 1, 59 f.; Westd. Z. 10, 76 f.; über Scheinzessionen von Forderungen laiischer Gläubiger an Universitätsangehörige, um den Rechtsstreit vor ein geistliches Forum ziehen zu können, Muther, Zur Gesch. der Rechtswissenschaft (1876) S. 23 f.

484) Westd. Z. 9, 398 f.; Wegele 2, 8.

485) Aschbach, Gesch. der Wiener Univ. 2, 13 (Anm. 2: cum utique universitas spiritualis sit) und S. 18. Im Jahre 1436 hatte das Basler Konzil eine Visitation der Universität angeordnet, ebd. 1, 270 ff.

486) Vgl. auch Winkelmann 2, 60 (Nr. 534) die Verwahrung der Universität gegen Bestellung von Laien zu Schätzern ihrer Güter 1496. In jenem Streit um die medizinische Professur, der die Erklärung veranlaßte: universitas est corpus ecclesiasticum (Hautz, Gesch. der Univ. Heidelberg 1, 342 Anm. 59), wählte die Universität einen geistlichen Gegenkandidaten, mußte aber nach der Veröffentlichung der 1475 erlassenen päpstlichen Bulle (1482) dem kurfürstlichen Professor, wenn auch unter Protest, den Gehalt auszahlen.

487) Prantl 2, 29; Tüb. Urkunden S. 34. In dem von Kaufmann 2, 98 Anm. 2 angeführten Wiener Statut findet sich die Unterscheidung zwischen den scolares und den personae laycales der Universität (d. h. den Pedellen, Dienern usw.). Dagegen scheidet studentes und layci (die außerhalb der Universität Stehenden) Langenstein bei Denifle, 1, 621 Anm. 1633; vgl. Wattenbach, Peter Luder (1869) S. 98. 121 (magistri—laici).

488) Der Widerwille der Studenten selbst gegen diese Tracht veranlaßte den Ingolstädter Rektor, 1497 einer herzoglichen Kommission die Abschaffung der für die Artistenfakultät vorgeschriebenen „gürttl auf wienisch art" zu empfehlen, wegen deren einmal 16 Studenten ihre Absicht, Ingolstadt zu besuchen, aufgegeben und sich nach Leipzig gewandt hätten (Prantl 2, 132). Verbot für die Universitätsangehörigen, nachts in veste laicali sich betreffen zu lassen, in Heidelberg 1421 (Winkelmann 1, 121).

489) Vgl. Hautz 1, 245; Thorbeke, Gesch. der Univ. Heidelberg 1, 39 f. Bei einem Auflauf des Hofgesindes gegen die Studenten 1422 hörte man sogar offen aussprechen, „das sie lieber erslagen und doden wolden studenten und paffen dan die Hussen und glaubten, daz sie me lones davon hetten" (Winkelmann 1, 122). Über spätere Reibungen vgl. Hautz 1, 283 ff. 317; über Studentenkämpfe in Wien Aschbach 1, 209 ff.; 221 ff.; 228 f.; 2, 131 ff.; in Köln Westd. Z. 10, 98; in Erfurt Kampschulte, Die Universität Erfurt 1, 67. 141.

490) Wattenbach, Peter Luder (1869) S. 120 ff.; zur Leipziger Schusterfehde Zarncke, Die deutschen Univ. im Mittelalter 1 (1857), 209 ff.

491) Vgl. Westd. Z. 10, 95 f.

492) Hier möchte ich auf Paulsens höchst interessanten Versuch, „die gesellschaftliche Stellung der gelehrten Kreise im Mittelalter zu bestimmen" (H. Z. 45, 424 ff.) hinweisen; was dort angeregt und vorgezeichnet worden ist, bleibt auch heute noch Postulat, dessen volle Verwirklichung umfassende Vorarbeiten zur Bedingung hat.

493) Haupt, Ein oberrheinischer Revolutionär (1893) S. 10. 80.

494) Denifle 1, 472. 485.

495) Mederer, Annal. Ingolst. Acad. 4, 16; Prantl 1, 13; 2, 7 f.; die Klagen über Unbildung des deutschen Adels begegnen zumal bei den Humanisten immer wieder, aber nicht nur bei ihnen. Immerhin war nach Ausweis der Matrikeln der Besuch der Universitäten von seiten des Adels nicht so gering, wie man nach diesen Klagen annehmen müßte. Über Einrichtungen für Unterhalt und Studium Unbemittelter vgl. z. B. Kaufmann 2, 225. 228 f. 231 f.; über den Begriff und die Beurteilung der „Paupertät" Paulsen in der H. Z. 45, 432. 438 ff.; Rashdall, The universities of Europe 3, 661 ff.; eine Äußerung Langensteins über die hohe Bedeutung der hauptsächlich für arme Scholaren gestifteten Kollegien bei Denifle 1, 624 A. 1640 (unter Hinweis auf Paris); vgl. S. 794.

496) Muther, aus dem Universitäts- u. Gelehrtenleben (1866) S. 11 ff.

497) Vgl. Stobbe, Gesch. des Deutschen Rechts 1, 623 A. 42 (Erhebung eines Juristen in den Adelstand durch Karl IV.); S. 633 A. 76 (Bezeichnung milicia legum doctorum et professorum, das militare cingulum bei der juristischen Promotion, in einer deutschen Formelsammlung des 14. Jahrhunderts). Bei seiner Entscheidung des Heidelberger Barettstreits 1498 verleiht Kurfürst Philipp omnibus iuris legumque doctis instar aulicorum et nobilium nostrorum birrheta, freilich mit dem ausdrücklichen Zusatz: nullo eis iure debita; dabei erwähnt er unter den Doktoren der oberen Fakultäten eos, qui ob singulare meritum nobilitatem seu dignitatem

iudicio rectoris consiliariorumque locati sunt (Winkelmann 1, 203). Vgl. über das Aufkommen der Sitte, auch die Scholaren als domini zu titulieren, in Italien Denifle 1, 152.

498) Toepke, Die Matrikel der Univ. Heidelberg 1, XLII; Erler, Die Matrikel der Univ. Leipzig 1, LIX.

499) Erler a. a. O. S. LIII f.

500) Eines von vielen Beispielen bei Muther, aus dem Universitätsleben S. 129 ff. (Christoph Kuppener).

501) Vgl. Muther S. 138 ff.; Westd. Z. 9, 366 f. Eine charakteristische Auslassung in der Schrift des Kölner Pedells vom 19. Sept. 1448, Kaufmann 2, 582.

502) Jenes Verbot (vgl. Akten der Univ. Erfurt 1, 21) war freilich in erster Linie auf den Schutz der bürgerlichen Hantierung vor unerwünschter Konkurrenz berechnet. Das Selbstgefühl der akademisch Gebildeten spricht sich in den Worten Langensteins zur Erklärung der häufigen Reibungen zwischen Studenten und Bürgerschaft in Wien aus: adhuc populus iste non fuit instructus de statu et moribus studentium nec utilitatem corporalem et spiritualem studii litterarum possunt rudes experiri et sentire (Denifle 1, 621 A. 1633). Vollends die Stiftungsbriefe, zumal die päpstlichen, können sich in der Verherrlichung der Wissenschaft, die, wie Pius II. sagt, peritum ab imperito longe facit excellere et similem deo reddit, nicht genug tun.

503) Dies kommt natürlich vor allem in den landläufigen Klagen über die Rezeption des Römischen Rechts mehr oder weniger zum Ausdruck.

Anmerkungen zu dem Aufsatz VIII.

Republik und Monarchie in der italienischen Literatur des 15. Jahrhunderts.

504) Vgl. z. B. Invectiva L. Colucii Salutati in Antonium Luschum (Florenz 1826) S. 54: Quid enim est Florentinum esse, nisi tam natura quam lege civem esse Romanum et per consequens liberum et non servum? Selbst offizielle Kundgebungen machen hiervon Gebrauch, so ein Manifest der Signoria im Kriege gegen Mailand 1424: suorum antiquorum patrum Romanorum more, quorum sunt filii, semen, sanguis et ossa (Commissioni di Rinaldo degli Albizzi Bd. 2, Florenz 1869, S. 47). In der laudatio Florentinae urbis des Lionardo Bruni heißt es geradezu: quamobrem ad vos quoque, viri Florentini, dominium orbis terrarum iure quodam hereditario ceu paternarum rerum possessio pertinet (Klette, Beiträge zur Gesch. d. Lit. der italien. Gelehrtenrenaissance Bd. 2, Greifswald 1889, S. 91). Der Verfasser mußte sich später gegen einen Kritiker verteidigen, der ihm entgegenhielt, das römische Volk sei noch am Leben (Leon. Bruni Aret. epistolarum libri VIII, ed. Mehus 1741, 2, 112). Die Vorstellung von Florenz als der berufenen imperadrice, come sua madre fu del secol tutto, schon bei Fazio degli Uberti (Scelta di curiosità letterarie 77, 12 f.).

505) Infolge dieser Annahme der Zulässigkeit verschiedener Staatsformen, wie sie in der Schrift De regimine principum des Thomas (bzw. Ptolemäus) 8 auftritt, „erlischt", wie Gierke (Johannes Althusius, Breslau 1913, S. 6 [3], sagt, „das göttliche Recht der Monarchie". Die Autorschaft des Thomas ist bekanntlich nur für die ersten Bücher der Schrift gesichert.

506) Epistolario di Coluccio Salutati (ed. Novati) 1, 194 f. Salutati leitete damals die Geschäfte noch als Vertreter; das Amt des Staatskanzlers selbst wurde ihm erst 1375 übertragen.

507) Scelta di curios., a. a. O. S. 41. Auch diese Gegenüberstellung wiederholt sich in der französischen Revolution, vgl. Sorel, l'Europe et la Révolution française 3, 154.

508) Vgl. die hierfür besonders charakteristische Leichenrede Lionardo Brunis auf Nanni Strozza (Baluze, Miscell. 4[2], 1 ff.), in der die landläufige Bevorzugung der Monarchie für etwas Künstliches erklärt wird (monarchiae laus veluti ficta quaedam et umbratilis — non autem expressa et solida). Die Gleichheit im demokratischen Staat definiert er als paritas iuris einerseits und paritas rei publicae adeundae anderseits. In seiner laudatio (Klette, Beiträge 2, 103) betont er nur die Rechtsgleichheit (nec est ullus locus in terris, in quo ius magis aequum sit omnibus usw.), kraft deren der Staat als der natürliche Beschützer der früher von den potentiores vergewaltigten minores erscheint. Sehr weit geht eine Äußerung des Gino Capponi: Melius esset sub Ciompis esse quam sub Thiranuide regis (Perrens, Hist. de Florence VI, 1883, S. 190 A. 1): Lieber Pöbelherrschaft wie 1378 als Monarchie! Vgl. auch Giov. da Prato, il Paradiso degli Alberti (herausgeg. von Wesseloffsky) 2[1], 224.

509) Klette, a. a. O. S. 96 (in aliis quidem populis saepe minor pars meliorem vincit, in hac autem civitate semper videtur fuisse melior, quae maior); S. 98; vgl. hierzu Scelta di curiosità letter. 141, 83.

510) Vgl. H. Z. 36, 365; über Boccaccios geringschätzige Äußerung (titulos vacuos) Giornale storico della letteratura italiana 15, 105 A. 3. Salutati erklärt die kaiserliche Erhebung des Visconti zum Herzog von Mailand für nichtig, weil erkauft und inter spumantes pateras titubantemque vino procerum nobiliumque coronam vollzogen (Invectiva in Luschum S. 105 f.). Die Auffassung Caesars als eines Tyrannen und seiner Ermordung als eines Akts der Gerechtigkeit ist in Florenz nicht erst im Gegensatz zu der Herrschaft der Medici aufgekommen, wie man nach der Darstellung Burckhardts (Die Kultur der Renaissance 1[11], 66) annehmen könnte. Schon ein florentinischer Dante-Kommentar des 14. Jahrhunderts (herausg. von Fanfani in der Collezione di opere inedite o rare Bd. 15, Bologna 1874) sagt (3, 120): Caesar verfiel als Imperator in Üppigkeit und Habsucht; la justizia di dio, che non comporta Cesare in quella sedia, mise in cuore a senatori di doverlo uccidere. Eingehend wird diese Frage erörtert im Sinn Dantes von Salutati, im republikanischen Sinn von Lionardo Bruni (Klette 2, 20 f. 61 f. 68 f. 91 ff. Aber auch ein Monarchist wie Pontano charakterisiert die Herrschaft Caesars als Tyrannis (De obedientia 5. 3, Opera, Basel 1566, 1, 123). Vgl. auch Baptista Mantuanus,

De mundi calamitatibus 2 (Straßburg 1515 f. EE IVb): et tu Magne Quiritum maxime, quo Cesar fortuna et crimine tantum clarior est. Selbst Loschi rügt den übermäßigen Ehrgeiz Caesars (G. da Schio, Sulla vita e sugli scritti di A. Loschi, Padua 1858, S. 194 f.). Sogar Augustus im Parad. degli Alberti a. a. O. 228 f. als crudele et notabile patricida bezeichnet. Vgl. neuerdings über den Streit für und wider Dante Fr. Ercole in seiner Einleitung zum Tractatus de Tyranno von Salutati (Berlin 1914), S. 10 ff. Die florentinischen Republikaner legten besonderen Wert darauf, daß ihre Stadt von den Römern noch zur Zeit des Freistaats und vor der verbrecherischen Antastung seiner Unabhängigkeit gegründet worden sei, vgl. Klette 2, 91 f. Über das Herabsinken des alten republikanischen Imperatorennamens zum Titel einer Tyrannis vgl. Muratori 20, 574 ff.

511) Über die Stellung von Männern wie Pier Candido Decembri und Filelfo zur „ambrosianischen Republik" vgl. neuerdings Borsa im Archivio storico lombardo 20 (1893), 367 ff. und Gabotto im Giornale ligustico 20 (1893), 246; über Cola Montano und seine Schüler Burckhardt 1^{11}, 63 f.; Arch. stor. ital. 3. 22, 291 ff. Die republikanische Begeisterung der Mailänder im Jahr 1447 schildert Simonetta als eine leidenschaftliche, adeo ut non minus ab unius dominatione quam a teterrima peste abhorrerent (Muratori 21, 398). Ein Reformprogramm Brunis „für Rom und die Welt" vom Jahre 1442 kommt auf den antimonarchischen Zug der Italiener zurück (Arch. della società romana di storia patria 3, 87 A. 2).

512) Vgl. Muratori, Rer. ital. scriptores 22, 950.

513) Vgl. z. B. Buser, Die Beziehungen der Mediceer zu Frankreich (Leipzig 1879) S. 34 f. 52 f.

514) In einer Rede, die Cavalcanti (Istorie fiorentine 3. 2, Ausg. Florenz 1838: 1, 74 ff.) den Rinaldo degli Albizzi vor den maßgebenden Männern der Regierung halten läßt, heißt es geradezu: Voi siete il Comune; weiterhin: quello che per voi si farà, farà il Comune, perchè il Comune siete voi.

515) Burckhardt, 1^{11}, 66.

516) Das 15. Jahrhundert erlebte freilich noch einmal einen Aufschwung des mystischen Geistes, und zwar in doppelter Gestalt, im Kreis der florentinischen Platoniker und in der Anhängerschaft Savonarolas. Aber die platonisierende Mystik des Humanismus ist doch von der mittelalterlichen grundverschieden und der „Gegensatz zwischen Volksreligion und freier Bildung" (H. Hettner, Italienische Studien, Braunschweig 1879, S. 166) ein unbestreitbarer Charakterzug der Renaissance.

517) Petrarca, Invectiva in medicum 2.

518) Vgl. Vespasiano da Bisticci: Vite di uomini illustri 3 (Bologna 1893), 135 f. (im Leben des Agnolo Pandolfini: ritrarsi dallo stato e attendere alle lettere e al comporre; rivocare la mente a' sensi e ritornare a se medesimo; alienarsi in tutto dalla repubblica). Enea Silvio über zwei Jünglinge in Siena, denen sein Vater abriet, in Fürstendienste zu gehen: domi manere et sibi et Musis vivere decreverunt (Aen. Sylvii Opera, Basel 1571, S. 720 f.). Bittere Bemerkungen über

sein vergebliches Bemühen, auf diesem Weg dem Unglück zu entrinnen, bei Alberti (Opuscoli morali, Venedig 1568, S. 111 f.). Dagegen preist er die ausschließliche Hingabe an die bonae artes als beste Lebensweisheit in dem Dialog Fatum et fortuna (Alberti, Opera inedita, Florenz 1890, S. 139 f.).

519) Schon Coluccio Salutati hatte der Verherrlichung der Beschaulichkeit durch Petrarca einen (unvollendeten) Traktat De vita associabili et operativa entgegengesetzt (Epistolario di Col. Sal., herausg. von Novati, 3 Bde., Rom 1891—96, 1, 156; vgl. 2, 453 ff.; 3, 303 ff.). Albertis Schriften kommen immer wieder auf diese Frage zurück. Ihre berühmteste Erörterung in den Quaestiones Camaldulenses des Landino, wo Alberti die Sache des beschaulichen, Lorenzo de' Medici die des tätigen Lebens führt.

520) Vgl. Chiapelli im Arch. stor. ital. 4. 15, 35 ff.; besonders S. 45.

521) Vesp. da Bisticci, Vite 3, 83.

522) Die stärkste Stelle im Traktat von der Familie Buch 3 (L. B. Alberti, Opere volgari Bd. 2, Florenz 1844, S. 257 ff.); vgl. außerdem 1, 38 f. 56 f. 170 f.; 2, 289; 3, 10 f. 118. 127. 192 ff. Über das Verhältnis des Traktats von der Familie zu der unter Pandolfinis Namen veröffentlichten Schrift vgl. G. Mancini, Vita di L. B. Alberti (Florenz 1882) S. 258 ff. 553 ff.; Giornale storico della letteratura italiana 8 (1886), 1 ff.

523) Burckhardt 1^3, 164 f. 196 f.

524) Alberti, Opere volgari 1, 35.

525) Darüber, daß dies nicht die Ansicht des Verfassers wiedergibt, vgl. Mancini, Vita di Lor. Valla (Florenz 1891) S. 55. Alberti beruft sich gelegentlich auf Epikur (Opp. volg. 1, 39; 2, 150).

526) Vgl. die Auseinandersetzung über den natürlichen Zug des Humanismus zur Monarchie und insbesondere zum modernen absolutistischen Staat bei Koerting, Petrarcas Leben und Werke (Leipzig 1878) S. 315 ff.; namentlich S. 318 f.: „moderne Menschen, wie sie der Humanismus bildet, streben durch innere Notwendigkeit der Monarchie zu, welche ihnen, da sie den einzelnen von den Geschäften der Allgemeinheit entlastet, behaglichere Muße und freieren Spielraum der Tätigkeit gewährt."

527) Vgl. Buser S. 21. Darüber, wie auch auf den ursprünglich gut demokratischen Boccaccio die Schattenseiten des Florentiner Regiments verstimmend gewirkt haben, vgl. Macri-Leone, La politica di Giov. Boccaccio (Giorn. stor. della lett. it. 15, 83 ff. 106 ff.). Das Schlimmste wird in einer Invektive dem Niccolò Niccoli in den Mund gelegt: Populares omnes mediocris fortunae homines, sine quibus omnino civitas stare non potest, lutulentos sues atque ultimam fecem appellas: cum etiam priores et collegas, quibus omnis nostra rei publicae innititur gubernatio, cloacam fetidam soleas appellare (ebd. 24, 177). Die Verachtung der Masse war übrigens in den höheren Schichten des Florentiner Bürgertums längst traditionell; vgl. z. B. Giov. Villani 12, 43; Goro Dati, Istorie fiorentine S. 81 f.; ferner Giov. Cavalcanti, Istorie fiorentine 1, 1; Vesp. da Bisticci 3, 128; volksfeindliche Verse des Niccolò da Uzzano im Arch. stor. ital. 1. 4, 298 ff.

528) Epistolario di Col. Salutati 1, 193 f. Vgl. Pontano, De obedientia 4. 2 (Opera 1, 88).

529) Vgl., um von Dante abzusehen, z. B. Matteo Frescobaldi (Rime di Cino da Pistoia, herausg. von Carducci, Florenz 1862, S. 259).

530) Über Machiavellis Vita di Castruccio Castracane vgl. Villari 3^2, 69 ff. Charakteristische Äußerung eines Mediceerfeindes über Lorenzo (Ricordi storici di Filippo Rinuccini, fortgesetzt von seinen Söhnen, Florenz 1840, S. CXLVII): da questa grandezza d'ingegno mosso — si mise nello animo — come Julio Cesare insignorirsi della repubblica.

531) Vgl. vor allem D'Ancona, Studj di critica e storia letteraria (Bologna 1880) S. 42 ff., und A. Medin, I Visconti nella poesia contemporanea (Arch. stor. lombardo 18 [1891], 758 ff.; hierzu die Besprechung im Giorn. stor. della lett. ital. 19, 397 ff.). Das Wachstum des Zugs zur Monarchie im 14. Jahrhundert charakterisiert bei D'Ancona, a. a. O. S. 33 ff.; Studj sulla lett. ital. de' primi secoli (Ancona 1884) S. 122 ff. Vgl. auch Giornale ligustico 13 (Genua 1886), 401 ff.; 20 (1893), 205 ff.; über einen literarischen Parteigänger wie Serdini (Savio330) aus Siena Giorn. stor. della lett. ital. 15, 32 ff.

532) Beide Schriften in der Invectiva des Salutati (s. o. S. 435 A. 1). Eine zuversichtliche florentinische Canzone: Paradiso degli Alberti 1, 2, 435 ff.; vgl. auch Arch. stor. lomb. 18, 788 f. Sehr düster gehalten ein florentinisches Klagegedicht von 1424 (Commissioni di Rinaldo degli Albizzi 2, 80 ff.), das der Bürgerschaft das Schicksal von Jerusalem und Sagunt als warnendes Beispiel vorhält.

533) Vgl. eine Bemerkung von E. Müntz, Histoire de l'art pendant la Renaissance 1 (Paris 1889), 8 f. Über scharfe Beobachtung sowie über ironische und humoristische Verwertung des kleinen Mannes in der italienischen Literatur des 15. Jahrhunderts vgl. Burckhardt 2^{11}, 73 ff.; Gothein, Die Kulturentwicklung Süditaliens (Breslau 1886) S. 366 f.

534) Vesp. da Bisticci 2, 39: L'onnipotente Iddio fa come uno maestro d'uno trafico usw.; Muratori 22, 957 f. Über die Beeinflussung der Denkweise „durch die Veränderungen in der bürgerlichen Gesellschaft" vgl. Dilthey, Gesammelte Schriften II (1914), 257 f.

535) Vgl. Arch. stor. ital. 5. 12, 448.

536) Vgl. z. B. Morbio, Codice Visconteo-Sforzesco (Mailand 1846) S. 278 (intratas nostras, quos nervos status nostri reputamus); S. 340 (intratae nostrae, quae sunt principales partes et nervi status nostri).

537) Burckhardts berühmtes Wort vom Staat als Kunstwerk (vgl. besonders 1^{11}, 4; 87 ff.; hierzu Symonds, Renaissance in Italy 1^2 [London 1897], 157) ist keineswegs so zu verstehen, als hätte die Staatstheorie der Renaissance diese Auffassung mit vollem Bewußtsein und ausschließlich vertreten. Sie hält sich vielmehr im ganzen an die organische Staatslehre, verwertet aber, wie dies ja auch im Altertum geschehen war, nebenher die Analogie zwischen der Zweckmäßigkeit staatlicher Ordnung und der Harmonie des Kunstwerks, zwischen der überlegten Tätigkeit des Gesetzgebers oder Staatsmanns und dem Schaffen des Künstlers (vgl. Aristoteles, Polit. 7,

3. 4. 12 ff.). Der ebenfalls antike Vergleich des Staats mit einem Schiff vielfach wiederholt, von Alberti geistvoll ausgeführt im Dialog Fatum et fortuna (Opera inedita S. 138 ff.).

538) Vgl. z. B. die Auslassungen gegen die Abhängigkeit von der fortuna bei Alberti, Opere volgari 2, 10. 15: saremo adunque sempre di questa opinione — che nelle cose civili e nel viver degli uomini più di certo stimeremo vaglia la ragion che la fortuna, più la prudenzia che alcuno caso.

539) Vgl. Ficinos Argumentum vor seiner Übersetzung der platonischen Republik. Ein älterer Übersetzer, Uberto Decembri, fand in dem Werk Dinge, quae, licet possibilia iudicentur, a publicis tamen moribus longe distant (Giorn. ligust. 20, 102). Gegen Platons Auffassung wendet sich in einem einzelnen Punkt Alberti 1, 11. Über den Radikalismus des platonischen Ideals (civilem aliquam societatem novam ac commentitiam finxit) äußert sich Patrizzi, De instit. rei publ. 1, 2: fecit nempe Plato ut bonus architectus, qui demoliri mavult male aedificatas — aedes easque solo adaequare quam instaurare atque emendare; vgl. auch 4, 1. — Die Staatslehre des byzantinischen Neuplatonikers Plethon scheint auf Italien ebensowenig eingewirkt zu haben, wie seine rein heidnische Religion; vgl. F. Schultze, G. G. Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen (Jena 1874) S. 269 ff. Über die Verteidigung der platonischen Staatstheorie gegen die Angriffe des Georgios Trapezuntios vgl. Vast, Bessarion (Paris 1878) S. 359.

540) Villari, Macchiavelli 2^2, 248 ff. Das oben ausgesprochene Urteil muß ich bezüglich Enea Silvios wesentlich einschränken, nachdem H. Rehm (Gesch. der Staatsrechtswissenschaft, Freib. 1896, S. 196 ff.) seinen Anteil an der Entstehung der modernen Souveränitätslehre eingehend klargestellt hat.

541) Mancini, Vita di Lorenzo Valla (Florenz 1891) S. 259 f.

542) Vgl. Gothein, a. a. O. S. 553 ff.

543) Nihil enim ad conciliandos subiectorum animos tam valet quam iustitiae ac divini cultus opinio (de principe, opp. 1, 257); vgl. De obedientia 4, 6. 10. 12. 14 (ebd. S. 57 ff. 104 ff.); die Lüge im Staatsinteresse schon bei Platon für zuläßig erklärt (De republ. 389 B).

544) Bekannte Äußerung des Gino Capponi; über ihre Verwertung bei Guicciardini vgl. Villari, Machiavelli 2^2, 266; über Capponis Ratschläge wegen der Kirchenspaltung Perrens, Histoire de Florence 6 (Paris 1883), 229.

545) Vgl. z. B. Alberti, Opere volgari 3, 123; Franc. Patricii de institutione rei publicae 1, 3: Civilem societatem, quam civitatem appellamus — hominum inventum esse utilitatis gratia duce natura nequaquam mihi ambigendum esse videtur (Straßburg 1608 S. 16 f.); Pontano, De obed. 4, 2 (Opp. 1, 89 f.). Im 1. Buch der Quaestiones Camaldulenses läßt Landino den Alberti sagen: Nam viros sapientes, qui et ante urbes conditas mortales prius per agros ac sylvas sparsim vagantes in unum coegere et coactos legibus erudire, oportuit, prius-

quam rem tentarent, ea diligenter investigare, quae et utilia essent et maxime naturam humanam attingerent. Auch den vorher von Lorenzo gebrauchten Vergleich des Staates mit einem Organismus (ecquis ignorat animanti rem publicam simillimam esse? vgl. oben S. 447 A. 3) benutzt Alberti zugunsten seiner Ansicht von dem höheren Rang des beschaulichen Lebens. Dieser Vergleich findet sich auch bei Alberti selbst (Opuscoli morali, Venedig 1568, proemio zum Momus; der Fürst come mente et anima modera tutto il corpo della republica) und bei Porcaro (Scelta 141, 31): questo corpo civile, nel quale è infusa la Repubblica come forma ed anima movente. Über den Zweck des Staates vgl. Alberti (3, 18. 21): Freiheit, Ruhe, Glück der Bürger; Porcaro (a. a. O. S. 39 ff.): per avere la necessità della vita, per repellere e schifare le cose nocive, e per lasciare fama perpetua; dieser Dreiteilung entsprechen Reichtum, Macht und Ehre des Staates, wodurch er sich dem sommo bene und dem höchsten menschlichen Glück annähert.

546) Scelta 141, 43.

547) De obedientia 1, 1 (S. 5 f.).

548) Vgl. R. Pöhlmann, Gesch. d. sozialen Frage u. d. Sozialismus in d. antiken Welt 2^2 (München 1912), 204 ff.; Aus Altertum u. Gegenwart (München 1895) S. 4 ff. 264 ff. 278 ff.; Griech. Gesch. u. Quellenkunde^5 (München 1914), 226 ff.

549) Alberti, Opera inedita (Florenz 1890) S. 238; vgl. S. 284. Mit dem vollkommenen Fürsten beschäftigen sich Lion. Bruni (epp. 9, 1, ed. Mehus 2, 130 ff.), Alberti (Momus, a. a. O., proemio; s. o. l. 4 S. 119; hierzu Mancini, Vita di Alberti S. 288 ff.), Marsilio Ficino (vgl. Opp. [Paris 1641] 1, 721. 771), Francesco Patrizzi (De regno et regis institutione libri 9); über das unvollendete Buch des Enea Silvio und über die literarische Behandlung der Prinzenpädagogik vgl. Voigt, Enea Silvio 2, 290 ff.; die Wiederbelebung des klassischen Altertums 2^2, 467 f. Bezeichnend ist die Sympathie für den Toskana bedrohenden König Alfonso in einem Gedicht des Florentiners Lionardo Dati an seine Landsleute (Giorn. stor. della lett. ital. 16, 58 ff.).

550) Alberti, Opere volgari 1, 42.

551) Vgl. Lionardo Bruni bei Klette, Beiträge 2, 104 (litterae autem ipsae — quae in omni principe populo semper floruerunt, in hac una urbe plurimum vigent); Aen. Sylvii opera (Basel 1571) S. 726.

552) Vgl. Scelta di curiosità letterarie 141 (Bologna 1874), 55 ff. (die Reden sind hier dem Buonaccorso da Montemagno beigelegt; vgl. aber Arch. della società romana di storia patria 3 [1880], 78 A. 1. 87; L. Pastor, Gesch. d. Päpste 1, 422 ff.); M. Lehnerdt, D. Verschwörung d. St. Porcari i. d. Dichtung d. Renaiss. (N. Jahrbb. f. d. klass. Altertum VI, Leipzig 1903, S. 108 ff.). Charakteristisch ist das Lob der Freiheit vom Gesichtspunkt des Nutzens aus bei florentinischen Regierungsmännern (vgl. die Beratungen vom August 1424 in den Commiss. di Rinaldo degli Albizzi 2, 145: libertas utilior ceteris est; S. 148: quae utilitas in ea sit, experientiam habemus).

553) Vgl. Matteo Villani 4, 12; 7, 81; unter den Anordnungen der älteren Visconti (Muratori 12, 1040 ff.): quod populus ad bella non procedat, sed domi vacet suis oneribus. Machiavelli sagt über den Krieg der Florentiner gegen Giov. Galeazzo Visconti (Ist. fiorent. 3, 25): le difese furono animose e mirabili a una repubblica.

554) Alberti, Opere volgari 3, 17 f.; vgl. auch Momus, a. a. O. S. 116 f.; Ficino, Opera 1, 721 (non dominus legis, sed minister tutorque publicus civitatis). Über den natürlichen Kampf des Königtums gegen die Tyrannis vgl. z. B. das Schreiben von Florenz an den König von Frankreich vom 24. April 1404 (Baluze, Miscellan. 3^2, 109 ff.).

555) Muratori 11, 1311. Ein bezeichnendes Phantasiebild ist auch in den Übungsbriefen des Gasparino da Barzizza der edle Tyrann, der nach seinem Sieg aus eigenem Entschluß die alte Freiheit wieder herstellt (Gasparini Barzizii et Guiniforti filii opera, Rom 1723, 1, 267 f.).

556) Antonio Averlino Filaretes Traktat über die Baukunst; herausg. von W. v. Oettingen (= Quellenschriften für Kunstgeschichte N. F. Bd. 3), Wien 1890. Vgl. Jahrbuch d. Kgl. preußischen Kunstsammlungen 1 (Berlin 1880), 225 ff. (Dohme, Fil. Traktat von der Architektur); Oettingen, Über das Leben und die Werke des A. A. genannt Filarete (Leipzig 1888) S. 38 ff.; E. Müntz, Hist. de l'art pendant la Renaissance 1 (Paris 1889), 63 f.; Janitschek im Repertorium für Kunstwissenschaft 14 (1891), 312 ff.

557) Treitschke, Histor. u. polit. Aufsätze (1865) S. 215.

558) Aristoteles, Polit. 2, 5; 7, 10. Vgl. L. v. Sybel, Weltgeschichte der Kunst (Marburg 1888) S. 157. 308; H. Kiepert in der Zeitschrift für Erdkunde 7 (Berlin 1872), 338; Th. Ziegler, Die Ethik der Griechen und Römer (Bonn 1881) S. 41 f. 269; O. Hirschfeld in den Berichten der sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 1878, 1, 3.

559) So vor allem bei Alberti (vgl. P. Hoffmann, Studien zu L. B. A. 10 Büchern de re aedificatoria, Leipziger Dissertation, Frankenberg 1883, S. 30), dann bei Filarete (s. u.) und bei Patrizzi.

560) Burckhardt, Gesch. der Renaissance in Italien ^{5}, 1912, S. 2 ff. Vgl. die Äußerung des Bonfini, der Filaretes Traktat für Matthias Corvinus ins Lateinische übersetzte, über die Bautätigkeit dieses Königs: Quis non, si loci ac temporis ratio habeatur, hoc Romanorum principum in aedificando audaciam superasse fateatur? weiter unten: hinc magnam cum Romana antiquitate certandi copiam tibi oblatam esse duxisti (Filarete, ed. Oettingen, S. 31). Vgl. ein Gedicht auf Galeazzo Visconti, in dem es heißt, la rocca e'l coliseo hätten durch seine Bauten an Ruhm verloren (Scelta 77, 33).

561) Vgl. Muratori 12, 1010. 1029. 1031; Scelta 77, 33 (el primo fu fra noi 'dificatore). Ein interessanter Verweis auf die Alten bei Alberti, De re aedificatoria libri X, praefatio (Straßburg 1541 f. 2): ut longe, quam erant, potentiores viderentur.

562) Alberti, a. a. O. f. 1 f.; 9, 11; über die italienischen Übersetzungen des Traktats vgl. Mancini S. 393 f. Die gegenüber Vitruv wesentlich gesteigerte Auffassung der Renaissance von der Bedeutung des Architekten kommt

zum Ausdruck bei Alberti (vgl. P. Hoffmann S. 47 f.); Filarete (ed. Oettingen S. 452 ff.) hält sich fast ganz an Vitruv.

563) Alberti, a. a. O. praefatio (f. 1 b): Fuere, qui dicerent, aquam aut ignem praebuisse principia, quibus effectum sit, ut hominum coetus celebrarentur. Nobis vero tecti parietisque utilitatem atque necessitatem spectantibus ad homines conciliandos atque una continendos maiorem in modum valuisse nimirum persuadebitur. Vgl. auch ebd. 4, 1; Scelta 141, 35 f.; Patrizzi, De inst. reip. 1, 3.

564) H. Nissen, Das Templum (Berlin 1869) S. 18 ff. 55. 62. 98 f. 149 f.

565) Ebd. S. 86. 92 ff.; O. Hirschfeld, Die Entwicklung des Stadtbilds, in der Zeitschrift der Gesellschaft f. Erdkunde 25 (Berlin 1890), 290 ff.

566) Vgl. A. Essenwein, Die Kriegsbaukunst (Darmstadt 1889, Handbuch der Architektur 2, 4) S. 21; J. Fritz, Deutsche Stadtanlagen (Straßburg 1894) S. 8; J. Stübben, Der Bau der Städte in Geschichte u. Gegenwart (Berlin 1895) S. 7 ff.

567) Nissen, a. a. O. S. 93; Fritz S. 14 ff.; Heil, Die Gründung der nordostdeutschen Kolonialstädte (Wiesbaden 1896). Der Zug des Mittelalters zum Schematisieren hervorgehoben bei J. v. Schlosser, Die abendländische Klosteranlage des Mittelalters (Wien 1889) S. 35. 48. 63. Ein sehr bekanntes Beispiel für regelmäßige Anlage der bourg neuf in Carcassonne in seinem Gegensatz zur Oberstadt.

568) Burckhardt, Gesch. d. Ren. in Italien[5] 240 ff. In Siena schon seit 1277 das Ideal die strata recta linea, vgl. L. Zdekauer, La vita pubblica dei Sienesi nel Dugento (Siena 1897) S. 29 f. 35.

569) Aristoteles, Polit. 7, 10; vgl. sein Bild vom „Architekten im Reich des Gedankens" 7, 3 (Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles 2 [Leipzig 1875], 217).

570) Vgl. H. Hettner, Gesch. d. deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts 1[6] (1914), 197 f.; A. Babeau, La ville sous l'ancien régime (Paris 1880) S. 359 ff.; über die holländisch-hugenottische Stadtanlage und ihre Verbreitung in Deutschland Gurlitt, Andreas Schlüter (Berlin 1891) S. 52; Gesch. des Barockstils 2, 2, 97 ff. 101. 104. 116. 461; über Berlin und Potsdam Woltmann, Die Baugeschichte Berlins (Berlin 1872) S. 44. 87.

571) Burckhardt, Gesch. d. Ren.[2] S. 214.

572) Ebd. S. 217 f.; vgl. auch J. P. Richter, Leonardo da Vinci 2, 27 ff. Hierzu den Aufsatz von Oettingen „über die sog. Idealstadt des Ritters Vasari" im Rep. für Kunstwissenschaft 14 (1891), 21 ff. Vasari sagt ausdrücklich: fabbricare una città (S. 23), während der Venetianer Corner meint: questo mai aviene (S. 22).

573) Patrizzi, De instit. reip. 7, 1; 8, 1.

574) Ebd. 4, 1; 6, 1; vgl. Pöhlmann, Gesch. d. soz. Frage 2[2], 6. Auch Albertis Staatsideal (De re aedificatoria 4, 1) mit seiner Herrschaft der primarii (d. h. der Weisen, der politischen und militärischen Praktiker und der Reichen) deckt sich keineswegs mit der platonischen Herrschaft der Philosophen und Krieger.

575) Filarete, Traktat (ed. Oettingen) S. 56 f. Über seine Entlehnungen aus der klassischen Literatur vgl. besonders die Massenaufzählung berühmter Namen im 19. Buch (ebd. S. 728 ff.); über sein Verhältnis zu Filelfo Klette, Beiträge 3 (1890), 127. 146.

576) Filarete S. 122 ff. 137. Bemerkungen über Stücklohn und Taglohn S. 114 ff., über den wirtschaftlichen Nutzen großer Bauten S. 278 f. Übrigens sind die Berechnungen des Verfassers ungenau, vgl. S. 695.

577) Ebd. S. 84 ff. 210 f. 692. 703. Hier zeigt sich eine gewisse Verwandtschaft mit den Idealanlagen der Utopie, die aber die einfacheren Formen des Quadrats (wie bei Morus) oder des Kreises (wie bei Platon, Doni, Campanella) bevorzugt. Die verkleinerte Wiederholung des Grundrisses von Sforzinda für die Hafenstadt (S. 435) erinnert an die Stadtschablone der Utopier bei Morus (urbium qui unam novit omnes noverit, Ausgabe von Michels und Ziegler, Berlin 1895, S. 46).

578) Filarete S. 209. 321.

579) Ebd. S. 70 f. 172. 214.

580) Ebd. S. 308.

581) Ebd. S. 535 f.; Vergleiche der ständischen Gliederung mit den Säulenordnungen S. 261. 264 f. Ähnlich Paolo Paruta (Discorsi polit. 1599, I. 10; 11) über den römischen Staat als „nobilissima e artificiosissima fabbrica", „stupenda macchina".

582) Vgl. die Bemerkungen bei R. v. Mohl, Die Gesch. u. Literatur der Staatswissenschaften 1 (Erlangen 1855), 203 ff., über die zweite Art der Staatsromane, „die Idealisierungen bestehender Einrichtungen", meist auf die Monarchie bezüglich.

583) Filarete S. 133. 213; vgl. die bekannte Medaille auf den Künstler mit Sonne und Bienenstock und der Devise: ut sol auget apes, sic nobis comoda princeps (Oettingen, Über das Leben des Filarete S. 36).

584) Filarete, dem der Entwurf und zum Teil auch die Ausführung des großen Hospitals in Mailand gehört, behandelt im Traktat die Zivilarchitektur nicht als erster, aber eingehender als sein Vorgänger Alberti (S. 370 ff.). Neben den öffentlichen Gebäuden bespricht er auch die Wohnungen für Edelleute, Kaufleute und Handwerker, für die er je ein bestimmtes Schema angibt; „nur die Hütten der Proletarier verschont er mit seinen modi e misure" (Oettingen im Repertorium 14, 22). Über die oben berührten politischen und wirtschaftlichen Einrichtungen vgl. Filarete S. 483 ff. 532 ff.; der Verfasser gibt vor, sie einem mit andern Überresten des Altertums zusammen aufgefundenen „goldenen Buch" in griechischer Sprache zu entnehmen (S. 435 ff.). Besonders eingehend ist das Unterrichtswesen dargestellt. Daß der Architekt des Mailänder Spitals der Hygiene viel Aufmerksamkeit zuwendet (selbst bei der Anlage der Gefängnisse, S. 529), ist begreiflich. Diese Partien des Werkes verdienten wohl auf ihr Verhältnis zur Wirklichkeit genauer untersucht zu werden.

585) Vgl. Filarete S. 211. 338 ff. 507. 550. 552 ff. 705. 718 f. 736 f.

586) Vgl. z. B. Filarete S. 322 ff. 459. 500.

587) Mit Recht bezeichnet H. Dietzel (Vierteljahrsschrift f. Staats- u. Volkswirtschaft 5, 217 ff.) diesen Zug der Utopia als besonders charakteristisch „für die nüchtern utilitarische Denkweise Morus'". Vgl. L. Beger in der Zeitschrift f. d. ges. Staatswissenschaft 34 (1879), 456 f.; über das Aufkommen „von Haftanstalten im Dienste der Sicherheitspolizei und des Arbeitsprofites" in Holland und Norddeutschland gegen Ende des 16. Jahrhunderts Holtzendorff-Jagemann, Handbuch des Gefängniswesens 1 (Hamburg 1888), 80. Die ganz anders fundierten Äußerungen Platons über den Besserungszweck der Strafe (vgl. Pöhlmann 2^2, 268 f.) finden gelegentlich Verwertung bei italienischen Humanisten des 15. Jahrhunderts, vgl. ein Schreiben Poggios bei Baluze, Miscellan. 3^2, 155 und Albertis Schrift de iure (Mancini, Vita di Alberti S. 162 ff.; die Schrift selbst ist mir augenblicklich, wie auch die oft angeführte Polemik des Elisio Calenzio gegen die Todesstrafe, nicht zugänglich), sowie De re aedific. 5, 13. Die Gefängnisarbeit befürwortet vom Gesichtspunkt des öffentlichen Nutzens vor Filarete Gemisthos Plethon; er verwirft auch die Verstümmelungsstrafen, aber als unhellenisch und häßlich (F. Schultze, Plethon S. 277).

588) Filarete S. 528 ff.

589) Filarete S. 500 ff.

590) D'Ancona, Del secentismo nella poesia cortigiana del secolo XV (studj sulla lett. ital. 1884, besonders S. 189. 196. 230 ff.).

591) Burckhardt 1^{11}, 50 ff.

592) Vgl. Muratori 12, 1023. 1029. 1040.

593) Scelta 27, 31 ff.

594) Muratori 24, 232. Derselbe Borso erklärte als Prinz in einem Vorschlag, den er 1445 im Namen seines regierenden Bruders dem König von Neapel überreichte: in der Lombardei la casa da Est è meglio voluta et più amata quasi, che non è Dio, a parlar in questa forma (Arch. stor. per le provincie napoletane 4 [1879], 720).

Anmerkungen zu dem Aufsatz X.

Jean Bodin als Okkultist und seine Démonomanie.

595) Die Anklage, die gegen Bodin zu Laon im Anfang 1590 erhoben wurde, ging auf den Besitz verbotener, namentlich magischer Bücher; einige davon wurden vor seinem Hause öffentlich verbrannt (Mémoires sur la Ligue dans le Laonnais par Antoine Richart, Laon 1869, S. 228 f.). Einen Beleg für die ihm zugeschriebene Gabe, die Zukunft vorherzusagen, gibt Thuanus, Histor. Lib. CXVII. Als Zauberer charakterisiert ihn eine Notiz in den Pithoeana vom Jahre 1616 (s. u.). Auf die Hauptquelle dieses Verdachts, die Démonomanie, verweist Conring, De civili prudentia cap. XIV (Opera III, 420 f.; vgl. IV, 786 f.; VI, 570); nachmals von einem freieren Standpunkt aus Jakob Brucker, Hist. critica philosophiae V^2 (Leipzig 1744), 780.

596) Vgl. Patins Briefe vom 16. November 1643 und 27. Juli 1668 (Lettres de Guy Patin, Paris 1846, I, 303 f.; III, 679. Später urteilte ähnlich Grosley, Journal encyclopéd. ou universel, 1783 (Bouillon), II,

518. Die Behauptung bei Horst, Zauber-Bibliothek II (Mainz 1821), 272, Bodin habe die Zauberei bezweifelt, wird von dem Verfasser selbst IV (1823), 6 zurückgenommen. Unbegreiflich die Äußerung Tennemanns bei Ersch und Gruber XI (1823), 148, Bodin scheine in der Démonomanie Magie und Hexerei in Schutz zu nehmen. — Daß Bodins wahrer Zweck bei der Abfassung seines Buches dahin gegangen wäre, sich die verlorene Gunst des abergläubischen und vor der Hexerei besorgten Königs Heinrich III. wiederzugewinnen (vgl. Paul Jacob [Lacroix] in seiner Ausgabe von Béroalde de Verville, Le moyen de parvenir, Paris 1882, S. 11, Anmerkung 1), ist eine ganz unerweisliche Vermutung.

597) Voltaire, Oeuvres L (Paris 1834), 283; Brucker a. a. O. VI (1767), 940. Neuerdings sehr scharf Baudrillart, J. Bodin (Paris 1853), S. 183 ff.; A. Hauffen, Fischartstudien (im Euphorion IV, 1897, S. 7); Gramich im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft I² (1901), 950; F. Renz, J. Bodin (Gotha 1905), S. 6, Anm. 1.

598) Schon Horst (Zauber-Bibliothek IV, 6; 94) spricht von der Verstrickung gerade der besten Köpfe, „kurz aller liberalen Schriftsteller der Zeit" (15. bis 17. Jahrhundert) in allen erdenklichen Aberglauben als von einer Notwendigkeit. Vgl. z. B. Guhrauer, Das Heptaplomeres des J. Bodin (Berlin 1841), S. XXXIII ff.; besonders Lecky, Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa (übers. von Jolowicz) I (Leipzig 1868), 50 ff., 67 ff.; Dilthey, Ges. Schriften II (Leipzig 1914), 133; G. Wundt, Essays² (Leipzig 1906), S. 354 ff.; Jacquet, De historiarum cognitione quid senserit J. Bodinus (Paris 1886), S. 99 ff.; L. Figard, Un médecin philosophe — Jean Fernel (Paris 1903), S. 33 ff.; G. Dumas in der Revue de Paris, 1. April 1907, S. 616.

599) Über gewisse Vorbehalte Fischarts gegenüber den Anschauungen und dem Vorgehen Bodins vgl. Besson, Étude sur J. Fischart (Paris 1889), S. 242; Hauffen a. a. O. S. 11, 251; aber „pour le fond, F. est à peu près d'accord avec Bodin."

600) Vgl. über Leloyer (in Anjou geb. 1550, gest. 1634), Nouv. Biographie générale XXX, 545 ff.; über Remy Ch. Pfister, Nicolas Remy et la sorcellerie en Lorraine, in der Revue hist. XCIII; XCIV, 1907; R. Verifizierung der Urgichten und Abfassung seines Traktats über Zauberei, „cum ruris solitudinem eblandiri aliqua ratione cuperem", ebd. XCIII, 234.

601) Démonomanie II, 5 (éd. Paris 1580, f. 92 a; 1603, S. 227).

602) Dém. II, 1 (éd. 1580 f. 56 b; 1603 S. 155); III, 6 (1580 f. 158 a f.; 1603 S. 358 f.); III, 3 (1580 f. 135 a f.; 1603 S. 312 f.). Die zweite Geschichte im Heptaplomeres (ed. Noack, Schwerin 1857, S. 99) dem Curtius in den Mund gelegt.

603) Dém. f. 241 b (1603 S. 528); II, 4 (f. 84); III, 2 f. 130 a.

604) Heptapl. S. 15.

605) Dém. II, 3; III, 1 (f. 73 a; 126 a).

606) Vgl. besonders Dém. I, 3 (1580 f. 19 b: „le maistre en l'art diabolique"); 5 (f. 38 a: „le maistre sorcier"); II, 1; endlich am Schluß des Werkes die Widerlegung Weyers. Bodins Polemik richtet sich hauptsäch-

lich gegen das 4. Buch der Occulta philosophia, das erst nach Agrippas Tod veröffentlicht worden war, und mit äußerster Leidenschaft gegen Agrippas noch lebenden Schüler Weyer, gelegentlich (I, 5) auch gegen Pico della Mirandola. Das „des Feuers würdige" Buch eines Neapolitaners ist Baptista Portas natürliche Magie II, 5 (1580 f. 91b: „de récente mémoire", ob III, 1, f. 126a, dasselbe gemeint?); ein in Rom und Avignon gedrucktes Beschwörungsbuch erwähnt IV, 4, f. 194a. — Agrippas Occulta philosophia wird von Bodin schon in seiner Oppian-Ausgabe von 1555 zitiert.

607) Die Widmung seiner Oppian-Ausgabe ist Paris, 13. Febr. 1555 datiert. — Die Angabe II, 1 (f. 54b): „Et me suis trouvé il a XX ans en l'une des premières maisons de Paris" würde auf das Jahr 1559 oder 1560 zurückweisen; es handelt sich um eine Art von Tischrücken, mit einem Sieb vorgenommen. Ebd. (f. 55b) Daktyliomantie einer „fameuse sorcière italienne" in Paris 1562. Die in Paris 1552 spielende Geschichte II, 3; III, 6 kann Bodin auch von einem Augenzeugen mitgeteilt worden sein. Dagegen sah er selbst dort 1569 (nicht 1579, wie 1603 S. 301 angegeben) einen gefangenen Zauberer aus der Auvergne (f. 129).

608) Vgl. hierüber Soldan, Geschichte der Hexenprozesse I² (Stuttgart 1880), 522 f. Nach Garinet, Hist. de la magie en France (Paris 1818, S. 150 f.) wurden noch 1589 14 wegen Zauberei Verurteilte, die an das Pariser Parlament appelliert hatten, auf Gutachten von vier Medizinern freigesprochen. Bekannt ist die Stelle im Journal de L'Estoile (Paris 1876, III, 11) über das Aufsehen, das die Hinrichtung eines italienischen Zauberers und seiner Schwiegermutter 1587 in Paris erregte, „pour ce que ceste vermine y estoit tousjours demeurée libre et sans estre recherchée, principalement à la Cour." Bodin klagt einmal ganz besonders über die Lauheit der procureurs du roi (Dém. IV, 1, f. 167 f.). Neuerdings das Wiederaufleben der Hexenprozesse in Frankreich, die betreffende Literatur und die Stellung Bodins gewürdigt bei P. Villey, Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne II (Paris 1908), 344 ff. Ganz unzuverlässig das Werk von Th. de Cauzons, La Magie et la Sorcellerie en France, I-III, Paris 1910; vgl. meine Besprechung Hist. Zeitschr. 108, 636 ff.

609) Vgl. Dém. II, 1. 4; III, 2; IV, 1 (f. 51b, 79b, 128a, 167a.

610) Über Trois-Échelles (Triscalanus) vgl. besonders E. D. Hauber, Bibl. acta et scripta magica I² (Lemgo 1739), 438 ff. Seine Begnadigung bespricht Bodin wiederholt, so gleich in der Vorrede zur Dém. (f. e Ia; vgl. ferner II, 4, f. 80a; III, 3, f. 133b; IV, 1, f. 166, 168b f.; IV, 4, f. 193a). IV, 5, f. 211b läßt Bodin den Zauberer die Zahl seiner Mitschuldigen in Frankreich gar auf „plus de trois cent mille" schätzen, während es nach der Vorrede doch nur „plus de cent mil" sein sollten. Die Gesamtzahl der überhaupt von den Hexenmeistern Verführten schätzt Bodin (II, 1, f. 52b) auf „dix millions". Vom Einsetzen einer allgemeinen Verfolgung 1571 spricht Bodin auch II, 5 (f. 92a). Die Zahlen Gregoires für das Jahr 1577 bezweifelt Villey (a. a. O. 345) gewiß mit Recht.

611) Bodin war in Poitiers als „substitut du procureur du roy". Er trug auch sonst kein Bedenken, sich gelegentlich bei Leuten vom Fach, wie

bei einem „praticien" der Schatzgräberei, näher zu unterrichten (Dém. III, 4, f. 136a, 139a).

612) Vgl. Dém. II, 6 (über Lykanthropie); über Bodins häufigen Verkehr mit dem berühmten französischen Protestanten, damals (1560/61/62) Agenten des Kurfürsten August von Sachsen in Paris, Hubert Languet f. 98b.

613) Dém. I, 3 (f. 17a); II, 1 (f. 57b); II, 4 (f. 87a); III, 3 (f. 137b); III, 5 (f. 149b).

614) Schon in seiner Oppian-Ausgabe von 1555 erzählt Bodin (f. 89b), er habe zwei seltene Luchsexemplare, die der Sultan dem König von Frankreich geschenkt hatte, oft gesehen. Auch einem Konzert von 60 Sängern vor König Heinrich II. hat er beigewohnt (Univ. Naturae Theatrum, ed. Frankfurt 1597, S. 370f.).

615) In der Respublica II, 4 führt Bodin die Benutzung von Wahrsagern und bösen Geistern als ein Kennzeichen des Tyrannen im Gegensatz zu dem Gottvertrauen des rechtmäßigen Herrschers auf (ed. Frankfurt 1591, S. 325, 327).

616) Dém. I, 5 (f. 41b); er spricht von dem gefangenen König als von einem noch Lebenden. Le Loyer, Discours des spectres (2. Ausgabe Paris 1608, S. 801) behauptet von Karl V., er habe sich von einer heuchlerischen „bigotte" beraten lassen, die aber eine Hexe gewesen sei.

617) Dém. I, 5 (f. 41b): „L'exemple d'un qui voulut sçavoir l'issue de la bataille de Pavie, par le moyen d'un sorcier", und dann die bekannte schwere Niederlage erlitt; wiederholt III, 4 (f. 140a); derselbe habe auch bei der Erkrankung seines „petit fils", der dann starb, einen Zauberer zu Rat gezogen. Er nennt den König nur einmal (in der Widerlegung Weyers, f. 235a), um Weyers Erzählung von dem deutschen Zauberer, der die Kinder des Königs durch die Luft aus dem Schloß zu Madrid nach Frankreich habe entführen sollen, als eine Erdichtung zurückzuweisen.

618) Dém. II, 1 (f. 52b; der „Conservateur" auch in der Vorrede f. e1a erwähnt). Die Stelle IV, 1 (f. 167a), die in den Übersetzungen (1603 S. 376 „Henrico II. regnante"; Fischart [2] S. 529: „bey regierung Königs Henrici des andern") ein Lob dieses Königs enthält, besagt im französischen Urtext, daß seit dem Tode Karls IX. die Richter nicht mehr solche Schwierigkeiten (bezüglich der Hexenverfolgung) machten wie unter seiner Regierung „que jamais on n'avoit fait au paravant le roy Henry second."

619) Vgl. Bourciez, Les moeurs polies et la littérature de cour sous Henri II (Paris 1886), 46f., 152; über die nachmals gegen Heinrich III. und seine Günstlinge gerichteten Beschuldigungen Garinet, Hist. de la magie en France (Paris 1818), S. 153f., 295ff. Im Réveille-matin des François wird Katharina geradezu als Hexe bezeichnet (lat. Übersetzung: „lamia").

620) Dém. III, 3 (f. 133b, 138a; vgl. f. 242a); die Szene mit Coligny (der am 12. September 1571 in Blois zum erstenmal wieder bei Hof erschienen war) III, 5 (f. 151a).

621) Ebd. a. a. O.; vgl. Soldan II[2], 17, Anm. 1. Das gleiche Bedenken wie bei Bodin auch bei dem berühmten Chirurgen Ambroise Paré, der

selbst die Zaubereien des Trois-Échelles vor dem König mit angesehen hatte (A. Paré, Oeuvres III, Paris 1841, S. 55, 61). Ähnlich Duplessis-Mornay, De veritate religionis christianae (Herborn 1602, S. 486) über die Zauberer in der Umgebung der heutigen Fürsten, „magno nostro probro et suo exitio". Bodins Hinweis auf einen kürzlich verstorbenen König, der sich in einen Werwolf verwandeln konnte, ist gleichfalls auf Karl IX. bezogen worden; vgl. Dém. II, 6 (f. 97b, f. 99b); Karl Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters (Basel 1884), S. 270. Ebd. S. 288 f. wird auch Bodins Geschichte von einem großen König der Christenheit, der durch einen Nekromanten aus dem abgeschlagenen Haupt eines Knaben sich über die Zukunft weissagen lassen wollte, darüber in Raserei verfiel und starb (Dém. II, 3, 71b), als vielleicht auf Karl IX. bezüglich erwähnt. Diese Beziehung ist aber ausgeschlossen. Bodin gibt die Geschichte, die in dem Königreich, wo sie sich zutrug, für ganz zweifellos galte, nach den Berichten des „gegenwärtigen" Gesandten in Konstantinopel Nouailles und eines polnischen Gesandten in Frankreich Pruinski. Die Gesandtschaft, die an Heinrich von Anjou nach seiner Wahl zum König von Polen abgefertigt wurde, weilte 1573, also vor dem Tod Karls IX. in Frankreich. Am nächsten würde es wohl liegen, an einen polnischen König zu denken.

622) Ebd. IV, 5 (f. 211b). Der bei E. Defrance (Cathérine de Médicis, Paris 1911, S. 230 ff.) benutzte italienische Bericht erscheint mir sehr verdächtig.

623) Dém. IV, 5 (f. 194b ff.).

624) Ebd. (f. 216b). Vgl. Républ. I, 10 (S. 240); ferner E. Hancke, Bodin (Breslau 1894), S. 71; M. Landmann, Der Souveränetätsbegriff (Leipzig 1896), S. 78.

625) Dém. IV, 5 (f. 211bf.): sie verfallen darauf, jede Religion zu verhöhnen, böses Beispiel von Ehebruch, Inzest, Mord, Grausamkeit, Erpressung zu geben und „mouvoir des séditions entre les sujets ou guerres civilles, pour voir l'effusion de sang et faire sacrifice au diable, qui ne luy est point plus agréable que du sang innocent; car il veut conserver les meschans". Vgl. IV, 1 (f. 166a f.). Eine Aufzählung göttlicher Racheakte an Fürsten und Völkern wegen der Zauberei aus dem Alten Testament ebd. f. 227b ff. Vgl. auch Vorrede f. i IIa.

626) Vgl. Ant. Loisel, Pasquier, ou Dialogue des advocats du parlement de Paris (herausg. von Dupin, Paris 1844) S. 75, 130 f. („il ne luy succéda jamais en plaidoirie qu'il ait faite").

627) Wade an Burghley, St. Dié, 6. Februar 1576 (nach englischer Jahresrechnung, tatsächlich 1577), Calendar of State Papers, Foreign Series, 1575—1577 (London 1880), Nr. 1244 (S. 508). Noch im Jahre 1587 erhoben die Guisen bei der Königin Katharina Einspruch gegen die Beförderung Bodins (zum procureur du roi), da er unter die „soubçonnez de la nouvelle opinion" gehöre (Lettres de Catherine de Médicis IX, Paris 1905, S. 453). — Der spanische Gesandte in England, Mendoza, der 1581 dort mit Bodin verkehrte, schreibt (London, 27. Februar) an Philipp II.:

„es tan hereje como los libros que ha escrito“ (Coleccion de documentos ineditos XCI, 548).

628) Dém. préface (f. A IIIb ff.); vgl. III, 4 (f. 140b; IV, 1 (f. 169b).

629) Gabr. Naudé, Apologie pour tous les grands qui ont esté faussement soupçonnez de magie (Haag 1653), S. 127.

630) Vgl. Dém. IV, 1 (f. 170b ff.; IV, 5 (f. 196a): glühende Zangen, dann Rädern und zuletzt Verbrennen für einen Vatermörder eigentlich immer noch zu mild.

631) Ich benutzte das Exemplar der seltenen 1. Ausgabe von 1580 aus der Berliner Bibliothek; sie findet sich außerdem in der Pariser Bibl. nationale und im British Museum zu London. — Der Auszug aus den „lettres patentes du Roy“, „signée [!] Thielement et seellées [!] du grand seau de cire jaune, et au dessus par le Roy, Maistre Claude Perrot, et de Thou, Maistres des requestes ordinaires de l'hostel présent“, bewilligt „d'imprimer ou faire imprimer un livre intitulé la Démonomanie des Sorciers“ (ohne Nennung des Verfassers), mit Schutz vor Nachdruck für zehn Jahre.

632) Vgl. Dém. f. 218a ff.: „Réfutation des opinions de Jean Wier“; das neue Buch Weyers, das Bodin durch den Drucker zugestellt wurde, ist die zuerst 1577 in Basel erschienene Schrift De Lamiis; außerdem erwähnt Bodin noch die (von Binz mit Recht als „Spottschrift“ charakterisierte) Pseudomonarchia daemonum, die er nach seiner Angabe als Anhang einer Basler Ausgabe der Hauptschrift Weyers, der Praestigia, von 1578 vor sich hatte und natürlich ernst nahm. Vgl. hierzu Binz, Weyer, S. 124 ff.; über Bodins Polemik gegen Weyer ebd. S. 77 f.

633) Dém. Préface (f. A IVb): „Ce traicté que j'ay intitulé Démonomanie des sorciers, pour la rage qu'ils ont de courir après les diables.“ Das Wort bereits in einer anonymen hugenottischen Schrift des Jahres 1581 angewendet (Le cabinet du roy de France, f. IIIb; im gleichen Jahr die Latinisierung „daemonomania“ und Fischarts Verdeutschung: „Vom auszgelasznen wütigen teuffelsheer“.

634) Weitere französische Ausgaben: Paris 1581, 1587, 1593, 1598; Antwerpen 1586, 1593; Nyort (mit dem Titel: „Le fléau des démons et sorciers“) 1616; Niceron a. a. O. erwähnt außerdem noch zwei Ausgaben Lyon 1593 und Rouen 1604. Die lateinische Übersetzung erschien wohl ohne Bodins Zutun zuerst in Basel, und zwar zweimal im gleichen Jahr 1581 bei Thomas Guarinus in Basel, einmal ohne, einmal mit (pseudonymer) Angabe des Übersetzers; hinter dem Namen „Lotarius Philoponus“ verbirgt sich der bekannte reformierte Prediger und Theologe François du Jon (Junius), der damals im Dienst des Pfalzgrafen Johann Casimir stand. Wiederholt Frankfurt 1590 und 1603. Fischarts Verdeutschung erschien in Straßburg zuerst 1581, dann noch zweimal 1586 und 1591. Die italienische Übersetzung unter dem Titel: „Demonomania de gli strigoni“ erschien 1587 und dann 1589 in Venedig; sie ist von einem Kavalier Hercole Cato verfaßt und von dem Herausgeber Nicolò Marassi, Geschäftsinhaber des Aldo Manuzio, dem Kardinal von Verona Agostino Valiero, unter dem Datum Venedig, 15. Februar 1587, gewidmet. In der Widmung die Stelle: „Il

libro in tutte le sue parti si conforma alla pia et santa constitutione fatta l'anno passato da N. S. contra gli indovini et l'astrologia giudiciaria" (vom 5. Januar 1585 = 1586, hier ganz abgedruckt). Ich benutze ein Exemplar der Münchener Staatsbibliothek von 1587. — Eine Hamburger Ausgabe: „Jo. Bodini Daemonomania oder ausführliche Erzehlung des wütenden Teuffels ꝛc." von 1698, mit Kupfern, ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

635) Vgl. besonders Guill. Bouchet, Serées, Poitiers 1584; in der neuen Pariser Ausgabe I (1873), 127 f. (über die Häßlichkeit der Hexen, vgl. Dém. III, 3, f. 132b), 185, 188 f., 194, 195 („j'en despite toutes les sorcières de monsieur Bodin"); II (1873), 254; V (1881), 77, 133 f. Außerdem Noël du Fail, Oeuvres facétieuses, Rennes 1585; vgl. Pariser Ausgabe 1874 II, 301, 347 (Bodin, Fernel, Cardan, Vierius als „grands et insignes philosophes de temps" aufgeführt, was Bodin sehr unangenehm berühren mußte!); Agrippa d'Aubigné, Oeuvres complètes I (Paris 1873), 432. Zahlreiche Zitate aus der Dém. bei Ben Jonson, Works (London 1873), S. 566 (in den Anmerkungen zu „The Masque of Queens", aufgeführt 1609). Unverhüllter Spott bei Béroalde de Verville, Le moyen de parvenir (1610, chap. 6; Ausgabe Paris 1852, S. 11: „notre grand Bodin, qui, premier des mortels, et contre tout ordre naturel, — prit la mesure au diable, et lui fit un habillement" usw.).

636) Dém. II, 1 (f. 54a).

637) Vgl. über das abfällige Urteil des Rostocker Juristen J. G. Godelmann und sein dem Rat einer westfälischen Stadt 1587 erteiltes Gutachten R. Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft I (1880), 648; Binz a. a. O. S. 87 f. Bei einem Hexenprozeß in Utrecht 1591 schloß sich das Gericht der Meinung Weyers an, „explosis Bodini aliorumque super ea re scriptis, melius esse dictitantes nocentem absolvere quam innocentem damnare" (Werken van de histor. genootschap te Utrecht III, 21, Amsterdam 1907, S. 262; vgl. 169). Aber auch bei manchen geschworenen Anwälten der Hexenverfolgung erregte neben seiner Kritiklosigkeit namentlich sein Rat für den Richter, die Anwendung der Lüge nicht zu scheuen, lebhaften Anstoß, so bei Delrio, Disquisitiones magicae (zuerst Mainz 1599, II, 16; III, 1; IV, 10, bei Boguet, Discours exécrable des sorciers (Rouen 1603) S. 58, 187, 278, bei Fr. Torreblanca, Epitome delictorum sive de magia (zuerst 1615; II, 16; III, 18). Bekannt ist das abfällige Urteil eines Sachkenners wie König Jakob I. von England.

638) Vgl. z. B. Boguet a. a. O. Préface und die Instruktion für den Richter S. 273; Scribonius, De sagarum natura (Marburg 1588) S. 106a ff.; P. Thyraeus, Opera de variis apparitionibus (Köln 1595), S. 59, 64, 67; zahlreiche längere Auszüge aus der Dém. in den von Henningus Grosius herausgegebenen Magica (Eisleben 1597); Balduinus, Casus conscientiae (Wittenberg 1628) III, 5 (S. 734 ff.). Die Schriften der Franzosen Crespet und de Lancre sind mir nicht zugänglich. Leloyer, Quatre livres des spectres (Angers 1586) führt Bodin im catalogue des auteurs an, macht aber sehr wenig Gebrauch von ihm. Noch im 19. Jahrhundert beruft sich gelegentlich Görres (Christl. Mystik IV, 1, Regensburg 1842) auf die Démonomanie.

639) Vgl. Hauffen a. a. O. S. 9; er verweist auf Lambert Daneau (Danaeus), der auch von Bodin zitiert wird, P. M. Vermigli und Bullinger; außerdem ist z. B. Franc. Junius, ferner Simon Goulart (mit seinem Thrésor d'histoires, Paris 1600) zu nennen und neben Bullinger der bekannte Zwinglianer Thomas Erastus und Ludwig Lavater, den Bodin gleichfalls zitiert.

640) S. oben S. 304.

641) Reginald Scot, Discovery of witchcraft (1584) I, 1; II, 1 („Bodin the champion of witchmongers"); III, 2 („and here some of Monsieur Bodins lies may be inserted"); ed. London 1886, S. 2, 15, 32. Vgl. Soldan II², 18 f. — Hermann Wilcken (Witekind) gab seine Schrift: „Christlich bedencken und erinnerung von Zauberey" 1585 in Heidelberg heraus, unter dem Pseudonym Augustin Lercheimer; vgl. C. Binz, Aug. Lercheimer — und seine Schrift wider den Hexenwahn (Straßburg 1888; hiezu Binz, Weyer S. 91 ff.).

642) Vgl. über den sog. Lissaboner Index von 1581 Wetzer und Welte, Kirchenlexikon VI², (1889), 652 ff.; die Methodus ist hier als unbedingt verboten aufgeführt (H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher I, Bonn 1883, S. 537), außerdem aber bereits in einer italienischen „Nota de libri prohibiti", die schon vor 1578 entstanden ist (J. Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher, Freiburg 1904, S. 521; vgl. 519, 524).

643) Anton. Possevini e soc. Iesu Iudicium: De Nuae militis galli scriptis. — De Ioa. Bodini Methodo historiae, libris de Repub. et Demonomania. De Phil. Mornaei libro de perfectione christiana. De Nicolao Machiavello. Rom 1592 (über Bodin S. 105 ff.); Wiederabdruck in seiner Bibliotheca selecta (Rom 1593; über Bodin S. 129 ff.).

644) Mart. Delrio, Disquisitionum magicarum libri XXVI; vgl. I, 3: „Daemonomaniam suam multis erroribus refersit"; auch die sog. gereinigte Antwerpener Ausgabe ist nicht genügend emendiert. Das Buch ist mit Recht auf den römischen Index gesetzt. Vgl. ferner II, 16; III, 1; IV, 10.

645) Dém. IV, 5 (f. 196 ff.). Bodin erklärt z. B. den Zweifel an der Tatsache, daß Gott sich des Satans zur Wirkung von Wundern gegen die Naturgesetze bedient, für „une lourde hérésie" (ebd. f. 244 b), den Manichäismus mit seinen zwei Urwesen für „la plus détestable hérésie qui fut oncques" (ebd. I, 1, f. 4 b).

646) Dém. IV, 5 (f. 216a f.). Übrigens beruht die angebliche Geldbuße und wahrscheinlich auch die Verbrennung bei lebendigem Leib auf einem Irrtum; vgl. neben der France protest. II², 430 ff. auch das Bulletin de la société pour l'hist. du prot. franç. XI, 130.

647) Dém. I, 5 (f. 30 b).

648) Vgl. Dém. f. e II b; I, 2 (f. 8a, mit einer Korrektur Bodins an Marot; 8b f., 10 b, 12 b); I, 5 (f. 31 b); II, 8 (f. 110 b); III, 4 (f. 139 b, wieder mit Korrektur; 142 b); III, 6 (f. 159 b). Die französische Bibel, die er einmal (II, 6, f. 102 b) zitiert, ist nicht die Genferische Übersetzung, sondern die bei den Katholiken französischer Zunge verbreitete sog. Antwerpener Bibel.

649) Die häufigen und heftigen Ausfälle auf das Papsttum in anderen Schriften Bodins fehlen in der Dém. fast ganz, aber er kann sich doch die Behauptung nicht versagen, früher habe man, „quand on vouloit canonizer ceux qui avoyent réputation d'estre saincts", das Beschwörungsbuch „Grimoire" zu Hilfe genommen (II, 3, f. 73a). Über die Zauberer auf dem Stuhl Petri, deren Zahl er einschränkt, vgl. III, 3 (f. 134a).

650) Vgl. bei Montaigne, Essais I, 21 (Ausgabe Paris 1886, I, 137) die Erzählung von einem „tel, de qui je puis respondre comme de moy mesme". Es genügt wohl, an die berühmten Stellen bei Paulus (2. Kor. 12, 2) und Luther (Weimarer Ausgabe I, 557 f.) zu erinnern. Das Argument gegen die Verwertung der letzteren Stelle bei Denifle, Luther I², 760, Anm. 2 erscheint mir nicht durchschlagend.

651) Pithoeana (als Anhang zu Teissier, Les éloges des hommes savans I⁴, Leyden 1715) S. 6. Vgl. [Grosley], Vie de Pierre Pithou II (Paris 1756), 223 f.: „Pithoeana, sive excerpta a Petro Pithoeo ex ore et schedis Fr. Pithoei patrui sui: Tricassibus, anno 1616; Nous devons ce recueil à P. Pithou, fils d'Antoine, conseiller au parlement de Paris"; hiezu I, 29 f. In den Pithoeana folgt auf die oben im Text gegebene Stelle noch der Abdruck eines dem Manuskript angehefteten Einzelblattes „de la main de Mr. Antoine Allen, ayeul maternel de Mr. Desmarets", auf dem zuerst die Erwähnungen Bodins bei de Thou nach der Edit. Germ. von 1621 zitiert werden; dann heißt es: „mais outre ce que ledit Sieur Président de Thou en rapporte, j'ai appris de feu Monsieur François Pithou Sieur de Buzne, et le bruit en étoit assez commun, qu'il inclinoit au Judaïsme: mais bien plus qu'il avoit un Démon ou Esprit familier, semblable à celui de Socrate" usw. Die Geschichte mit dem Schemel (und anderen Möbeln) wird hier allgemein auf „ses amis", die mit ihm sprechen, übertragen. „Ce que j'ay voulu remarquer particulièrement pour moi, afin de soulager ma mémoire, non pour rien ôter à l'honneur d'un si brave homme, en l'âme duquel je ne puis me persuader tant de malice avoir pû demeurer avec tant de science." Allen ist ein französischer Historiker des 17. Jahrhunderts, Regnier Demarais (wie er selbst sich statt des Marets schrieb), der als Verfasser eines Werkes über die Streitigkeiten des französischen Königtums mit der Kurie bekannte Akademiker († 1713). Die Geschichte wird außerdem aufgenommen von dem bekannten Mediziner Guy Patin (vgl. Naudaeana et Patiniana, Amsterdam 1703, in den Patin. S. 4 f.; mit der Angabe: „J'ai ouï dire à un homme qui le savoit de Msr. Pithou que Bodin avoit un Démon ou Esprit familier comme Socrate" usw.; es folgt das Erlebnis von Fauchet). Vgl. über die Patiniana Nouv. Biographie générale XXXIX (1862), 330.

652) Dém. I, 2 (f. 11a f.).

653) Ebd. f. 10b: „Mais je puis asseurer d'avoir entendu d'un personnage qui est encores en vie, qu'il y avoit un esprit qui luy assistoit assiduellement, et commença à le cognoistre, ayant environ trente sept ans, combien que le personnage me disoit qu'il avoit opinion que toute sa vie l'esprit l'avoit accompagné par les songes précédens et visions qu'il

avoit eu de se garder des vices et inconveniens: et toutefois il ne l'avoit jamais aperceu sensiblement, comme il feist depuis l'aage de trente sept ans." Weiterhin f. 11a (1603 S. 64): „Et lors l'esprit se feist cognoistre en veillant, frapant doucement le premier jour qu'il aperceut sensiblement plusieurs coups sur un bocal de verre, qui l'estonnoit bien fort, et deux jours après (usw., wie oben).

654) Dém. II, 6 (f. 98a).

655) Die Monographie von J. Simonnet (Le président Fauchet, Paris 1864) gibt hierüber keinen Aufschluß und erwähnt die Geschichte vom Schutzgeist nur kurz (S. 15) nach den Patiniana. Sollte Bodin etwa absichtlich einen falschen Amtstitel gewählt haben?

656) Die Geschichte mit dem königlichen Sekretär fehlt in der zweiten Pariser Ausgabe und in der Venediger Ausgabe von 1587 (die ich beide auf der Münchener Staatsbibliothek einsah). Dagegen erscheint sie in der Antwerpener Ausgabe von 1586 (ebd.).

657) S. 3, Anm. 2. Fr. Balduinus (a. a. O. III, 1, S. 553) rechnet Bodin unter die „Fanatiker", die sich des Verkehrs mit Engeln rühmen. Conring (Opera VI, 1730, S. 570) nimmt die Sache noch ernst, unter Berufung auf Thuanus; vgl. hiezu seinen Brief an Chapelain vom 10. August 1673: „Credidi autem hominem coluisse tandem cum malis geniis familiarius aliquid commercium."

658) Wiedergabe der Erzählung bei Simon Goulart, Thrésor d'histoires admirables et mémorables (ed. 1610 S. 730 ff.), Henry Mare, Opera omnia (London 1679), S. 130 ff., John Beaumont, Treatise on spirits (London 1705), Aug. Calmet, Dissertations sur les apparitions des esprits I² (Einsiedeln 1749), 199 f. (ohne die Geschichte mit dem Sekretär), Collin de Plancy, Dictionnaire infernal (Paris ⁶ 1863) S. 280; P. L. Jacob, Bibliophile (Lacroix), Curiosités infernales (Paris 1886), S. 272 ff. — Die oben zitierte Stelle bei Horst, Zauber-Bibl. IV, 346 Anm. („was Bodin — von dem Genius eines seiner Verwandten erzählt"); vgl. 348 Anm.: „Bodins Genius gehörte dem Mars an", im Gegensatz zu dem saturnalischen des Sokrates. Der von Horst für die Zauber-Bibliothek in Aussicht gestellte eigene Aufsatz über Bodin, „wo unsere Leser denn auch von diesem Genius mehr erfahren werden", ist nicht erschienen.

659) Vgl. More a. a. O. III, 12 ff. (S. 130 ff.).

660) Vgl. Grosley und Mercier im Journal encyclop. et universel (Bouillon 1783) II, 515; VII, 513; E. de Barthélemy, Étude sur J. Bodin (Paris 1876) S. 64; Encyclopaedia Britannica IV¹¹ (Cambr. 1910), S. 110 (Flint).

661) Brantôme, Mémoires (ed. Mérimée et Lacour, V, Paris 1876, S. 7 f.). In den breiteren Volksschichten verwandelte sich diese Annahme leicht in die gefährlichere eines Pakts mit dem Teufel, vgl. ebd. S. 10. In der Zusammenstellung bei Joh. Clodius, Opusculum de spiritibus familiaribus (Halle 1743, aber aus dem Jahr 1674) S. 22 ff. figuriert neben Cornelius Agrippa und den beiden Cardano (Vater und Sohn) auch „Johannes Faustus". Über die den Reformatoren von gegnerischer Seite angedich-

teten Dämonen vgl. Cornelius Cornelii a Lapide S. J. Commentaria in acta apostolorum II (1627), 390. Aubignés gedankenlesender und prophezeiender „Muet" wurde ebenfalls für einen Dämon gehalten (Réaume, Étude hist. et litt. sur Agrippa d'Aubigné, Paris 1883, S. 167 f.).

662) So z. B. bei dem französischen Magier Beaumont (s. u.). Francesco Pucci berief sich bei seiner Rückkehr in den Schoß der Kirche ebenfalls auf die Mahnung „unius ex illis dei angelis, qui sociis suis responsa dare solent."

663) Über die Entwicklung der Vorstellungen von *δαίμων πάρεδρος* im Altertum vgl. E. Rohde, Psyche II² (Freiburg 1898), 316 Anm. 1; G. Misch, Gesch. der Autobiographie I (Leipzig 1907), 69; 78; 278 f.; 298 f.; Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults (Tüb. 1904), S. 8, 11.

664) Hieron. Cardanus, De propria vita liber, Kap. 47 (ed. Amsterdam 1654, S. 186 ff.); vgl. auch Kap. 38 (S. 126 ff.), 41 (S. 146 ff.); Arcana politica, Kap. 128 (ed. Leyden 1635, S. 580 ff.). Wegen seiner widersprechenden Äußerungen hierüber s. unten.

665) K. Pelman, Psychische Grenzzustände (Bonn 1909), S. 229 f.

666) Horst a. a. O. 346 Anm.

367) Brantôme sagt a. a. O. über Salvoison: „Mais ce sont abus. Son gentil esprit et entendement grand, son sçavoir, sa vigillance, sa promptitude, sa sagesse, son bon coeur et bon heur, ont esté son seul vray démon et esprit familler, et n'en eut jamais d'autres." Über Montaigne s. u. S. 62.

668) Vgl. z. B. Dém. II, 3 (f. 78a); II, 4 (f. 79b; II, 5 (f. 92a).

669) Dém. I, 2 (f. 10b).

760) Dém. a. a. O.: „Blasmant ceux-là, qui prient Dieu qu'il les entretienne en leur opinion."

671) Ebd. (f. 11a): „il trouva en Philon Hébrieu au livre des sacrifices, que le plus grand et plus agréable sacrifice, que l'homme de bien et entier peut faire à Dieu, c'est de soymesme, estant purifié par luy." Hiezu vgl. Philo, De sacrificiis Abelis et Caini (Opera ed. L. Cohn I, Berlin 1886, S. 229), wo die „*δυνάμεις ἀμιγεῖς κακίας ὅλαι δι' ὅλων*" mit den unzerstückelten „*ὁλοκαυτώμασιν*" verglichen werden. Bodins Zitat ist jedoch außerdem mit der Stelle eines anderen Abschnitts (De eo, quod deterius potiori insidiari soleat) zusammenzuhalten: „*ὅς [ὁ θεὸς] γνησίους μὲν θεραπείας ἀσπάζεται, γνήσιοι δ' εἰσὶν αἱ ψυχῆς ψιλὴν καὶ μόνην θυσίαν φερούσης ἀληθειαν.*" Der Erzähler hätte seine Beruhigung bequemer bei Augustinus, De civit. dei X, 6 (auch c. 19) finden können.

672) Über den Unterschied von Traum und Vision vgl. Dém. I, 4 (f. 25b; 1603 S. 92): „Le songe est beaucoup moindre que la vision." — Eine interessante Parallele bei Joh. Baptist van Helmont, der beim Versagen seiner unzulänglichen Vernunft sich durch „Figuren, Bilder und nächtliche Träume" Klarheit verschaffen will (Opera I (1667, 17).

673) Dém. (I, 2, f. 11a): „il continuoit de prier dieu, sans faillir un seul jour, que dieu luy envoiast son bon ange, et chantoit souvent les psalmes, qu'il sçavoit quasi tous par coeur." Dies ist ein echt hugenotti-

scher Zug. So läßt der Verfasser des Réveille-matin des François (zuerst 1573, durch den 2. Dialog vermehrt 1574) den „Geschichtschreiber" zum „Politiker" kommen, während dieser in seinem Zimmer den 124. Psalm singt; beide Gesprächsfiguren sind als eben erst bekehrte Katholiken gedacht.

674) Ebd. f. 12a f.

675) Ebd. f. 12b.

676) Ebd.

677) Ebd. f. 13a; in der italienischen Übersetzung (Venedig 1587, S. 41): „da un tale personaggio"; weiter vorn (f. C 6a) als Überschrift: „Spirito che assistea a un personaggio grande."

678) Vgl. über ihn G. Weill, De Gulielmi Postelli vita et indole (Thèse), Paris 1892; Abel Lefranc, Histoire du Collège de France, Paris 1893 (S. 184 ff.); J. Kvačala, Wilh. Postell (Arch. f. Ref.-Gesch. IX, 1912, S. 285 ff.).

679) Dies ist in einem anderen Zusammenhang genauer zu erörtern.

680) Die Anfechtung der Echtheit bei Barthélémy und Planchenaut, der sich neuerdings Renz (J. Bodin, Gotha 1905, S. 3) angeschlossen hat, läßt sich, wie ich anderwärts näher ausführen werde, nicht aufrechterhalten.

681) Vgl. z. B. Baudrillart S. 242, 251; E. Fournol, Bodin (Paris 1896) S. 16, 31.

682) Methodus c. I (S. 12); II (S. 18; zum Schluß: „Sed in eo genere historiarum plus oratione frequenti et purgatae mentis in Deum conversione quam ullo studio proficiemus").

683) Républ. IV, 7 (S. 654); die lateinische Respubl. hat (S. 754) noch den Zusatz: „ad religionem adipiscendam, quae vera quaeque praepotentis Dei voce promulgata sit, non disputationibus, sed assiduis ad deum aeternum deorum omnium parentem ac principem rogationibus utendum."

684) Vgl. zu Dém. I, 2 (f. 12a); ebd. III, 1 (f. 127a); Heptapl. S. 159.

685) Dém. III, 1 (f. 123a); vgl. besonders die Stelle: „et donner pour le moins une ou deux heures en un jour de la sepmaine, à faire lire la bible par le chef de la famille, en la présence de toute la famille."

686) Johannes Bornitius, Consilia Johannis Bodini Galli et Fausti Longiani Itali de principe recte instituendo (Weimar 1602) f. B 4a f. Als Wirkungen dieses Gebets führt das Konsilium (das sich übrigens nicht auf einen Prinzen sondern auf einen für die politische und diplomatische Laufbahn bestimmten Jüngling bezieht) folgende an: „Quo facto sentiet quam feliciter omnia succedere, deum suum angelum ducem assignare seque ipsum in somniis et visionibus omnium admoneri, quae sequi et facere debeat."

687) Vgl. Dém. I, 2 (f. 12a), II, 2 (f. 66b), I, 2 (f. 12b).

688) Vgl. Baudrillart S. 199 f.; Paul Errera, J. Bodin, in der Revue de Belgique II, 14, Brüssel 1895, S. 46 f. Bodin läßt wiederholt Erinnerungen aus seinem Leben durch den Reformierten Curtius vortragen, vgl.

Hept. S. 6 f., 18, 52, 54, 99. Curtius wird außerdem als geborener Franzose und Jurist eingeführt.

689) Hept. S. 199 f.

690) Rép. (Brief an Pibrac gegen den Schluß): „me in legatione ad Galliae conventus pro populi commodis adversus potentiorum opes, non sine capitis mei periculo, dimicavisse"; vgl. Baudrillart S. 122 ff.

691) Daß er sich mündlich durchaus verurteilend über die Bartholomäusnacht äußerte, erfahren wir aus dem Pamphlet des Michel de la Serre gegen Bodins Bücher vom Staat (Remonstrance au Roy. Paris 1579, S. 6; 33; in der Pariser Bibl. nat.). Bodin geht in seiner Apologie auf diesen Vorwurf nicht ein. Die Stelle, die Baudrillart S. 272 Anm. 1 aus der Republik anführt und als Anspielung auf die Bartholomäusnacht deutet, steht im Buch V, 6 (Rép. S. 822; Resp. S. 953). Sie bezieht sich auf die tiefgewurzelte Abneigung des Souveräns, eine von den Untertanen ihm aufgenötigte Zusage zu halten; der Bruch derartiger Zusagen durch Ludwig XI. von Frankreich, einen König von Fez (Marokko), Heinrich VI. von England wird als Beleg gegeben. Dann heißt es ursprünglich: „Il ne faut pas poindre le lyon si fort, que le sang luy en sorte: car voyant son sang et sentant la douleur, s'il a liberté, il s'en vangera. Je souhaiterois n'avoir point tant d'exemples qu'on en a veu de nostre mémoire." Die lateinische Übersetzung läßt dann den Vergleich mit dem gereizten Löwen fallen, faßt aber den betreffenden Satz noch deutlicher: „Externa libentius quam domestica recordor: quae utinam sempiterna oblivione sepulta iacerent." Dies kann allerdings kaum anders als auf die wiederholt geschlossenen und gebrochenen Verträge des französischen Königtums mit den Hugenotten gedeutet werden, vor allem natürlich auf jenen fürchterlichsten Wortbruch und Racheakt von 1572 (vgl. auch Baudrillart S. 473). Hiezu kommt noch ein weiterer bedeutsamer Zusatz der lateinischen Ausgabe in Buch V, 3 (S. 846), wo es nach Anführung verschiedener von den französischen Königen verhängten Konfiskationen heißt: „Sed fere fit in unius dominatu, ut canes aulici bonorum ac fortium civium praemia ferant, et quidem summa gratia non virtute, sed flore aetatis aut turpissimis obsequiis collecta. Quis non meminit (quamquam meminisse doleo) innocentium civium, priusquam damnarentur, imo priusquam accusarentur, sanguinem pretio[!] specie religionis effusum, ut aulicae hirudines saginarentur? Quamobrem nullum calumniarum, nullum crudelitatum ac proscriptionum finem video futurum", wenn nicht das Konfiskationsverfahren nach seinen Vorschlägen geregelt und gemildert wird. Diesen Stellen wäre dann noch der Anfangssatz der Widmung der Resp., in dem Bodin daran erinnert, daß er selbst „annis superioribus" eben noch mit knapper Not aus dem furchtbarsten Sturm der Bürgerkriege gerettet worden sei, und endlich die oben (S. 313) angeführte Andeutung der Démonomanie beizufügen. — Die kurze Erzählung in den

Pithoeana (a. a. O. S. 6) lautet: „Mr. le président de Thou sauva la vie à Bodin à la saint Barthélemi, et ne voulut jamais que Monsieur Poisle rapportât le procès, lequel lui disoit: Monsieur, que vous plaît-il que je fasse de Bodin? Monsieur de Thou répondit: Le boudin n'est pas bon en carême." Der Ausdruck „rapporter" bedeutet hier nach Littré II, 2, 1478: „exposer l'état d'un procès par écrit." Daß der Sohn des Präsidenten, der Geschichtschreiber, nichts davon sagt, ist kein ausreichender Beweis gegen die vorhandene Überlieferung, ebensowenig der Umstand, daß Bodin selbst in der Widmung seiner Démonomanie an den Präsidenten kein Wort äußert, das auf eine so gewichtige Dankesschuld zu schließen nötigte. Er sagt nur: „Les loix et la religion de l'honneur m'obligent à ce faire, pour les plaisirs signalez (je ne diray pas offices ne l'ayant mérité en vostre endroict) que j'ay receu de vous: et que vous avez toujours porté une singulière affection à tous ceux qui ayment les bonnes lettres." Baudrillart S. 47 nimmt die Tatsache der Rettung als sicher an; die „autre version" von einer Flucht Bodins durch das Fenster stammt aus einer Mitteilung französischer Edelleute an Giov. Batt. della Porta (in der Vorrede seiner Magia naturalis, zuerst 1558, dann mehrfach, u. a. 1585): „Responderunt haereticum esse, quique in festo Divi Bartholomaei, qua die cunctis eiusmodi impiis hominibus caedes indicebatur, e specula praeceps periculum evasit"; vgl. hiezu Fiorentino, Studi e ritratti (1911), S. 258 ff. Der kürzlich von Paul Collinet unternommene Versuch, Bodins Abwesenheit von Paris während der Bartholomäusnacht nachzuweisen (Nouv. Revue hist. de droit français et étranger XXXII, 1908, S. 752 ff.), beruhte auf einer Verwechslung des berühmten Publizisten mit einem gleichnamigen Zeitgenossen (vgl. über diesen G. Bourgin, Vierteljahrschrift f. Sozial- und Wirtschaftsgesch. VII, 1909, S. 352, Anm. 2) und ist von dem Verf. selbst berichtigt worden (Nouv. Rev. XXXIV, 1910, S. 128 f.).

692) Dém. f. 7a; vgl. Rép. (1580) f. a IVa; S. 5; S. 1059; Resp. 1591 S. 5: „Deo, totius naturae principi"; Apologie f. 41a. Vgl. Journol S. 31.

693) Rép. IV, 4 (S. 586): „La nourrice de toute sagesse et piété est la contemplation, que les hommes enveloppés d'affaires n'ont jamais savourée ny goustée: et néantmoins c'est le but, c'est le comble, c'est le plus haut poinct de la félicité humaine" (in der lateinischen Übersetzung S. 677 noch schärfer: „magistra mentis agitatio, quam homines publicis negotiis intenti ne per somnium quidem gustare possunt"). Vgl. hiezu Rép. IV, 6 (S. 616): „il [Dieu] ne se communique aux hommes que par visions et songes, et seulement à petit nombre des eslus et plus parfaicts" (lateinische Übersetzung S. 711: „nec nisi paucissimis quibusdam summae sanctitatis ac integritatis viris insinuat"). Ebenso Dém. I, 2 (f. 9a): „Mais cela advient à peu d'hommes, et d'une grâce et bonté spéciale de Dieu"; weiter f. 10a: „Aussi void-on qu'il y en a tousjours eu fort peu."

694) Meth. c. 8 (S. 333) bezeichnet den einsam beschaulichen Weisen als *αὐτοδαίμων* (Plat.) oder *αὐταρκής* (Arist.). Sonstige Stellen über die Kontemplation ebd. c. 2 (S. 23 f.); c. 5 (S. 110 f., 115).

695) Dém. f. 9b, 13b f.

696) Hierüber ausführlich Calvin, Institution I, 14, 7; 10 (Corpus Reform. LVIII, 198 f., 201 ff.); nach seiner Meinung „toute la gendarmerie du ciel fait le guet pour nostre salut et est preste à nostre ayde".

697) Sie begegnet uns schon in dem Brieffragment von 1563 (P. Colomesius, Opera, Hamburg 1709, S. 77), nachmals in der Methodus (c. 3, S. 27: „religio vero ipsa, id est purgatae mentis in deum recta conversio"; c. 5, S. 111, 120) und im Heptaplomeres (S. 179: „Theologorum fere omnium summa consensione nihil aliud est religio quam aversio a creatura ad purum unius dei cultum").

698) Vgl. Marsil. Ficini Opera (Paris 1641) I, 2 ff.; II, 6 f.; Oratio Joannis Trithemii de vera conversione mentis ad deum (s. l. et a., Hain 15638; gehalten im Jahr 1500); über die völlig analoge conversio der Engel Joa. Pici Mirand. Opera (Basel 1557) S. 25 (Heptapl. III, 2, 3); hiezu J. H. Oswald, Angelologie [2] (Paderborn 1889), S. 123 ff.; für die ursprüngliche griechische Fassung der conversio (ἐπιστρέφειν, ἐπιστροφή) H. Koch in den Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. I, 2 (1900), 83 ff. — Bodin zitiert im Heptaplom. S. 142 „τὴν πρὸς θεὸν ἐπιστρωφήν" nach dem Neuplatoniker Simplicius.

699) Picus a. a. O. S. 27 (Hept. c. 5), nach Pseudodionys; ebenso z. B. Ant. Possevinus, Cultura ingeniorum [7] (Köln 1610) S. 13 f.; etwas abweichend Florimond de Raemond, L'Anti-Christ (Cambray 1613) S. 626 (illuminer, eschauffer, préserver). Die Hauptstelle bei Dionys. Areopag. de coel. hierarchia III, 2; vgl. hiezu Koch a. a. O. S. 176 f.

700) Vgl. neben Oswald u. a. neuerdings B. Vallentin, Der Engelstaat (Grundrisse u. Bausteine — zu den Ehren Schmollers, Berlin 1908, S. 47 ff.)

701) Sehr zahlreiche Anführungen aus den Scholastikern in der Démonomanie wie im Heptaplomeres und im Theatrum naturae. Vgl. hierzu besonders Dém. III, 5 (f. 144b; Rép. III, 6 (S. 469; Respubl. S. 517).

702) Bodin zieht aber aus dieser Ablehnung ganz andere Folgen als Calvin, vgl. S. 319; über den „Dämon" des Einzelmenschen z. B. Ludov. Coelius Rhodiginus, Lectionum antiquarum libri XXX (Buch II, Ausgabe 1599, S. 55 ff.); Caesar Longinus, Trinum magicum (Frankfurt 1629) S. 402 ff. ein umfänglicher „Tractatus de proprii cuiusque nati daemonis inquisitione" in drei Büchern.

703) Grimm, Deutsches Wörterbuch IV, 1, 2, 2713 f.; 2789 f. — Nach der Anführung des platonischen Berichts vom „Daemonium" des Sokrates (Dém. I, 2, f. 9a) fährt Bodin fort: „Cela estoit bien fort fréquent entre les Hébrieux, comme nous voyons en l'escripture saincte, qui est pleine de mille exemples." Und der Erwähnung des Berichts bei Plutarch (ebd. f. 10a f.) fügt er bei: „Chacun en croira ce qu'il voudra."

704) Vgl. Dém. I, 1 (f. 3a f.); als Meinung „einiger hebräischer Theologen" gegeben, von denen auch die Griechen beeinflußt worden seien, aber neben Sacharja (13, 2) auch mit Marc. 13 (irrig für 12, 25) belegt. Ausführlicher wird dieses Problem im Heptaplomeres behandelt (S. 94 f.: „Eorum animi [!], quorum coelestis est origo, in illum intelligentum ac coe-

lestem oreanum, ubi stellae fulgent, revolare confitendum est"; Berufung auf Daniel und Philo, weiterhin wieder auf die von den Chaldäern und Hebräern lernenden Griechen, Hipparchos und Ariſtoteles; vgl. hiezu S. 101; weiterhin im Theatrum naturae, ed. 1597 S. 537, 544, 55[illegible]; hiezu S. 221 f. über die Anſicht Demokrits, „cometas esse illustrium virorum mentes" uſw.).

705) Dém. I, 4 (f. 21a ff.); vgl. Guttmann S. 61 f., beſonders S. 62, Anm. 2; hiezu auch Hept. S. 138.

706) Vgl. Dém. f. 23b: 4. Grad, „quand on entend des paroles sans veoir aucune figure de chose quelconque"; 5: „quand on void en dormant un homme qui parle, et révèle les choses divines"; 7: „quand il semble en dormant que dieu parle."

707) Dém. f. 23a.

708) Dém. I, 2 (f. 13b); 4; über den spiritus familiaris ebd. I, 3 (f. 16b); II, 1 (f. 52a); f. 224b; ferner Hept. S. 45, 77.

709) Cardanus, De propria vita liber cap. 41, 43, 47; hiezu De subtilitate lib. XIX (ed. Baſil. 1560, S. 1198 ff.).

710) Vgl. Paré, Oeuvres III (Paris 1841), 55.

711) Dém. I, 2 (f. 13a; 1603 S. 67 f.): „Et quant à ce qu'il dict qu'il oyoit fraper comme d'un marteau, nous lisons que c'estoit la première marque des prophètes: car au livre des Juges il est dict de Manoha, que l'ange de Dieu commença à fraper devant luy, comme dict Rabi David"; gemeint iſt der von Bodin ſehr hochgeſchätzte David Kimchi (12./13. Jahrhundert; vgl. Guttmann S. 21). An unſerer Stelle wird K.s Interpretation des „Klopfens" hebräiſch belegt.

712) Vgl. Hept. S. 78: „Sin vir bonus ad pravam cogitationem deflexerit, subinde sentit in ipsis animi sensibus magistrum ac paedagogum, qui a turpi cogitatione illum avertat aut etiam auris dextrae tinnientis levissima vellicatione aut punctura, quam innuit poeta his verbis: Cynthius aurem vellit et admonuit. Quod Socrates a daemonio familiari vel potius ab angelo sibi fieri praedicabat, dextra quidem suadendo, sinistra dissuadendo, aut orbiculo lucido interdiu aut ignea specie noctu, aut etiam levissimo strepitu admoneri. Quae facillime percipiuntur ab iis, qui spiritu dei patiuntur se duci." Vgl. ebd. S. 97, 138; Theatrum S. 430; die Stellen aus dem Alten Teſtament Hiob 33; Jeſ. 50. In einer Predigt über Hiob 33 ſagt Calvin (Corpus Reform. LXIII, 70): „Voilà pourquoy il dit, que Dieu inspire les hommes, voire par songes: quand ils sont assoupis, que Dieu leur vient comme tirer l'aureille, et les advertir afin qu'ils pensent à luy"; vgl. über die tiefen Gedanken, die dem Menſchen (von Gott) in der Stille der Nacht kommen, ebd. S. 70, 234 f., 290 f.

713) Vgl. de Thou, Mémoires (mir in der franzöſiſchen Überſetzung, Amſterdam 1713, vorliegend) S. 329 ff.

714) Vgl. Reuſch I, 417, 537 f.; das unbedingte Verbot war aber nach S. 538 bereits vor dem Index von 1596, am 1. September 1594 ausgeſprochen worden.

715) Poſſevino, Iudicium (Rom 1592) S. 113.

716) Dém. f. 235a: „attendu qu'il est tout certain que Jesus Christ estoit vray homme, et non pas fantastic"; vgl. die lateinische Übersetzung (1603 S. 515): „cum certissime apud omnes sanos constet verum hominem ac non imaginarium fuisse Christum." Fischart (1586 S. 705): „angesehen, daß Jesus Christus war und ist ein warer gott vnd warer mensch, vnd kein fantastischer, eingebildter vergeistleter mensch."

717) Vgl. Dém. f. 247a.

718) Dém. III, 1 (f. 127a): „Nous en suyvant la loy chrestienne et les anciennes constitutions de l'église, sanctifions, ou pour mieux dire devons sanctifier le dimanche".

719) Vgl. Guttmann S. 16, 23; hiezu die beiden Schriften von B. Zimmels, Leo Hebraeus (Leipzig 1886) und Leone Hebreo (Wien 1892), Menéndez y Pelayo Hist. de las ideas estéticas en España III² (Madrid 1896), neuerdings E. Appel, Leone Medigos Lehre vom Weltall (Arch. f. Gesch. der Philos. XX = N. F. XIII, 1907).

720) Vgl. Dém. II, 5 (f. 90a; hiezu Hept. S. 50: „qui quasi sacrifici mentes puriores ac sanctiores velut hostias deo immortali sacrificant"; S. 100: „qui deo mentes, animos precesque angeli mactant." Bei Castiglione, Il Cortegiano l. IV heißt es in der Apostrophierung des „Amor", die Bembo in den Mund gelegt ist „accetta l'anime nostre, che a te s'offeriscono in sacrificio."

721) Dém. a. a. O.: vgl. Methodus c. 5 (S. 111); Républ. I, 1 (S. 9); V, 1 (S. 688); Resp. I, 1 (S. 10); V, 1 (S. 798); Theatrum Naturae S. 564; Hept. S. 154. Das Theatrum beruft sich ausdrücklich auf den dritten Dialog des Leone Medigo; vgl. hiezu Zimmels, Leone Hebreo S. 23 (über den „göttlichen Kuß" in der Ekstase); zu dem Zitat aus Pico auch Castiglione, Il Cortegiano l. IV (Parma 1530, f. EE Ib): „in ultimo moriamo di felicissima et vital morte, come già morirono quegli antichi padri, l'anime de i quali tu [Amor] con ardentissima virtù di contemplatione rapisti dal corpo et congiungesti con dio."

722) Über die Aufnahme und Weiterbildung bei den Arabern vgl. E. Renan, Averroès et l'averroisme (Paris ² 1861), S. 122 ff., 142 ff.; A. Schmiedl, Studien über die jüdische, besonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie (Wien 1869) S. 75 ff., 152 f.; L. Figard, Étude sur la psychologie de Jean Fernel (Paris 1903), S. 350.

723) Vgl. z. B. Thomas Aquino, Summa philosophica II, 76—78 (Opera omnia V, Parma 1855, S. 129 ff.); näheres bei A. Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters II, (1865), § 173, S. 625 ff.; Bäumker in der Kultur der Gegenwart I, 5, 345; 360.

724) Vgl. Maimonide, Le guide des égarés II (Paris 1861), 281 ff.; hiezu den Artikel „Maimonides" bei Hauck, Realenzyklopädie XII³, (1903), 83.

725) Leone Medigo, Dialoghi d'Amore (Venedig 1586) S. 27: „gli altri che più contemplano la divinità, dicono (et io con quelli insieme)

che l'intelletto attuale, che illumina il nostro possibile, è l'altissimo dio"; hiezu der Hinweis auf Giordano Bruno und Spinoza bei Zimmels, Leo Hebraeus S. 64 f.; Leone Hebreo S. 15. Dagegen findet Appel a. a. O. S. 391 bei Leo Medigo nur manche pantheistische Anklänge.

726) Bodinus, Oppiani de venatione libri IV (Paris 1555), f. 53b f.; Meth. cap. 8 (S. 329); Dém. f. 246b; Theatrum S. 524, 526, 531; Hept. S. 96. — Vgl. hiezu J. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zur Erkenntnislehre der Griechen (Wien 1881) S. 26 f.

727) Theatrum lib. IV (S. 523 ff.; vgl. 477, 483, 493 f., 540 ff.); hiezu Hept. S. 96 f. (u. a. „ne quis intellectum actuosum putet deum esse aut pro deo colat").

728) Theatr. S. 483, 526 f.

729) Hept. S. 43; vgl. Theatr. S. 525: „quem diximus ab homine spirante separatum"; ebd. 527. Dies wird durch die S. 531 gegebene Antwort auf die Frage nach dem Sitz des Intell. agens im Menschen nicht aufgehoben.

730) Vgl. besonders Rép. I, 1 (S. 9); Resp. I, 1 (S. 10 f.); Theatr. S. 541 ff.; Hept. S. 96 ff., wo neben Leone Buch III auch verschiedene Stellen aus dem Alten Testament sowie Philon, Themistius und Pico zitiert werden.

731) Theatr. S. 493 f.; die Hauptstelle: [anima] „invisibili ac domino Cupidini noctu copulatur, id est, intellectui agenti, qui dormientibus iis, qui rerum coelestium ac sublimium amore divino rapiuntur, coniungi solet", vgl. S. 529, 531 f.; Hept. S. 97. Über Leones „intelletto copulativo" vgl. Zimmels, Leo S. 87 f.; 94; Leone S. 28 Anm. 51. Die Fabel von Amor und Psyche verwertet in ähnlicher Weise Longinus a. a. O. S. 484 ff.

732) Theatr. S. 524; vgl. Mericus Casaubonus (De enthusiasmo commentarius, lateinische Übersetzung des englischen Or. Greifswald 1708, S. 26 f.

733) Theatr. S. 523 f.: vgl. 527 f., 541: „intell. ag. sive angelus bonus"; 548: „int. actuosus sive angelus seu bonus seu malus"; Hept. S. 96: „int. actuosum, quem Rabbi Moses (lib. II, c. 6) angelum vocat."

734) Vgl. Theatr. S. 527 f.; 532; besonders die Ausführung des Curtius im Hept. S. 49 f.; auch Respubl. VI, 6 (S. 1221).

735) Dém. f. 30a.

736) Theatr. S. 532 (zu Eccles. c. 10): „volucris, id est malus daemon, et avis alata, id est angelus"; vgl. Hept. S. 77, 200: „volucri semper comitante magistro."

737) Theatr. S. 529; ähnlich S. 494: „int. ag. invisibilis, a quo saepissime exaudiuntur aut voces aut soni, tametsi inarticulati, et aurium vellicatio mollis percipitur."

738) Dém. passim; vgl. f. 238a: „Sathan — comme un bourreau et exécuteur de la haute justice de Dieu."

739) Jul. Caesar Scaliger, Poetices libri VII (ed. 1594 S. 292 f.), III, 26; am Schluß: „ut non penitus temere dixerit, qui Aristotelis intellectum agentem eundem cum Platonico Genio existimavit." Dieser Genius aber „nobiscum intus loquitur neque auditur"; die „animos" der geistig Schaffenden „ab officio corporis suspensos atque abstractos aliis distinet functionibus."

740) Montaigne, Essais I, 11: „Le démon de Socrates estoit à mon advis certaine impulsion de volonté qui se présentoit à luy sans le conseil de son discours"; er meint weiterhin: „Chacun a en soy quelque image de telles agitations. J'en ay eu, auxquelles je me laissay emporter si utilement et heureusement qu'elles pourrayent estre jugées avec quelque chose d'inspiration divine." In den Anmerkungen der Ausgabe von 1886 (I, 55 f.) einige Varianten.

741) Cardanus, De rerum varietate XVI, 93; hiezu die Äußerungen von Gabr. Naudé in seinem Iudicium de Cardano (vor der Ausgabe von Cardanus, De propria vita liber, Amsterdam 1654, f. 9b) sowie (zugleich über Scaliger) in seiner Apologie (Haag 1653) S. 346.

742) Frid. Balduinus, Casus conscientiae III, 1, 3 (S. 553): „Fanatici hodie iactant informationem angelicam et peculiarem modum evocandi angelos praescribunt, ut ab illis doceantur"; am Rand: „Inter recentiores Weigelius, Nagelius, Bodinus, Cornel. Agrippa, Rosaecruciarii et horum asseclae."

743) Theoph. Spizelius, Felix Literatus (Augsburg 1676), Comm. I, 4, S. 113. — In dem Artikel „Schwärmerei" bei Wetzer und Welte, Kirchenlexikon X (1897), 2034 f. finden wir ebenfalls den „antitrinitarischen Deisten Jean Bodin in Frankreich" mit anderen „Träumern" der Reformationszeit, Apokalyptikern, Chiliasten usw. zusammengebracht.

744) Nach der bekannten Erzählung seines Freundes Giov. Batt. Manso.

745) Über das Visionäre bei Campanella vgl. neuerdings Kvačala (Bonwetsch und Seeberg, Neue Studien zur Geschichte der Theologie VI, Berlin 1909), Tho. Campanella, S. 4 f.; hiezu Campanella, Atheismus triumphatus (Paris 1636) c. X (S. 160 f.).

746) Mit besonderem Nachdruck vertritt begreiflicherweise die Démonomanie den Standpunkt, daß Gott über den Naturgesetzen steht (schon Meth. S. 247 heißt es: „deum — naturae legibus solutum, non a senatu aut populo, sed a se ipso") und daher jede Argumentation mit der angeblichen Unmöglichkeit des Widernatürlichen ein Trugschluß und eine Gottlosigkeit ist. Vgl. z. B. Dém. f. 239b gegen Weyers Annahme, „qu'il n'y a rien possible de droict, qui ne soit possible par nature" mit der Ausführung: „car elle oste entièrement toutes les merveilles de Dieu et ses oeuvres faites contre le cours de nature, et les fondemens de toute religion et piété envers Dieu. Et si ceste maxime avoit lieu, il faudroit rayer tous les articles de foy". Ähnlich über diesen „droict paralogisme et élenche sophistique" f. 247b. Vgl. auch I, 7; II, 7 (f. 106b); IV, 2 (f. 183b); f. 237b.

Anmerkungen zu dem Aufsatz XI.

Aus dem Briefwechsel der Markgräfin Isabella von Este-Gonzaga.

747) Zusammenstellungen ihrer in verschiedenen Zeitschriften niedergelegten Arbeiten bei R. Saitschick, Menschen und Kunst der ital. Renaissance, Ergänzungsband (Berlin 1904), S. 232 f. und bei J. Cartwright, Isabella d'Este I (London 1907), S. XIII f. Hiezu die neueren wichtigen Veröffentlichungen: A. Luzio, Isab. d'Este ne' primordi del papato di Leone X e il suo viaggio a Roma nel 1514—1515 (Archivio storico lombardo IV. 5 = Jahrg. XXXIII, Mailand 1906); derselbe, Isab. d'Este e Leone X (Archivio storico italiano V. 40, Florenz 1907; V. 44, Flor. 1909). Leider waren mir verschiedene Zeitschriften, so die Rivista storica mantovana und das Emporium, nicht zugänglich. Vgl. auch Chłędowski (Der Hof von Ferrara, Berlin 1910), besonders S. 422 ff.

748) Giornale storico della letteratura italiana XXI, 249.

749) Nuova Antologia CXLVIII, 310.

750) J. Burckhardt, II[11] (Leipzig 1908), 120. L. Geiger hat in seinen neueren Ausgaben des berühmten Werkes mit vollem Recht der Markgräfin von Mantua mehr Platz eingeräumt, als dies der Verf. selbst ursprünglich getan hatte.

751) Vgl. außerdem Orlando furioso XXIX, 29; XLII, 84.

752) Giorn. stor. VIII, 379 f.

753) Arch. stor. lomb. II. 7 (= Jahrg. XVII), 645.

754) Burckhardt a. a. O. S. 121 f.

755) Vgl. Luzio e Renier, Mantova e Urbino (Turin 1893), S. 52 ff.

756) Eine sog. klassische Schönheit war sie freilich nicht.

757) Vgl. L. R., Mantova S. 68 ff.; Arch. lomb. XVII, 380 f.

758) Arch. stor. ital. V. 6, 245.

759) Ebd. S. 209 f.

760) Arch. lomb. XXVIII (= III. 15), 154; auf die vortreffliche Charakteristik Isab. in dem hier veröffentlichten Vortrag Luzios (Isab. d'Este e la Corte sforzesca) möchte ich noch besonders aufmerksam machen.

761) Arch. stor. ital. Appendice II (Flor. 1845), 260 f.

762) Arch. lomb. a. a. O. S. 147.

763) Arch. lomb. XVII, passim. (Luzio e Renier, Delle relazioni di Is. d'Este Gonzaga con Ludovico e Beatrice Sforza); XXVIII, 147 f.; zuweilen begrüßt Is. den Moro auch als „Vater", ebd. XVII, 665; Giorn. stor. XXXV, 256A 1.

764) Arch. lomb. XVII, 110 f.

765) Ebd. XXXIII (= IV. 5), 109 f.

766) Pélissier, Les amies de Ludovic Sforza et leur rôle en 1498 jusqu'a 1499 (Revue historique XLVIII, 1892).

767) Vgl. Arch. lomb. XVII; XXVIII.

768) Vgl. Yriarte, César Borgia II (Paris 1889), 256 ff.

769) Arch. stor. dell'Arte I, 4 ff.

770) L. R., Mantova S. 196 ff.

771) Ebd. S. 114 ff.

772) Ebd. S. 136 ff.

773) Vgl. Arch. stor. dell'Arte a. a. O.

774) Ich kenne diesen Brief nur aus der Anführung bei Cartwright I, 242, da mir die Abhandlung von Luzio über Isabellas Lehrer nicht zugänglich war.

775) Das Schr. Cesares vom 1. Jan. 1503 L. R., Mantova S. 133 A. 1; ihre Antwort vom 15. Jan. und sein Dank vom 1. Febr. bei Gregorovius, Lucrezia Borgia, im Anhang veröffentlicht.

776) E. Rodocanachi, La femme italienne à l'époque de la Renaissance (Paris 1907), S. 268 A. 2.

777) Giorn. stor. XXI, 244 ff.

778) Ebd. XXII, 76 ff.

779) Arch. lomb. XVII, 645 A. 2; Giorn. stor. XXXV, 45 ff.

780) Arch. lomb. XXXIII, 123 (Brief v. 10. Sept. 1513).

781) Arch. stor. ital. V. 6, 206.

782) Arch. lomb. XXVIII, 148.

783) Giorn. stor. XXXVIII, 42 f.

784) Auch diesen Brief konnte ich nur in der Übersetzung bei Cartwright I, 287 ff. benutzen.

785) Arch. lomb. XXXIII, 101.

786) Giorn. stor. XXII, 103 f.

787) Ebd. XXXV, 252 ff.

788) Luzio, Federico Gonzaga ostaggio alla corte di Giulio II (Archivio della Società Romana di storia patria IX, Rom 1886, S. 509 ff.).

789) Cartwright a. a. O. 289.

790) Arch. stor. ital. XL, 25.

791) Über die Krankheit des Markgrafen vgl. vor allem Luzio und Renier im Giorn. stor. V, 411 ff.; über frühere Ansätze oder Besorgnisse L. R., Mantova S. 181 f.; Arch. lomb. XXXIII, 143 A. 2.

792) Ebd. S. 143.

793) L. R., Mantova S. 206 f.

794) Arch. lomb. a. a. O. S. 108.

795) Vgl. hierüber Brosch, Papst Julius II (Gotha 1878), S. 271 f.; 297 f.; dazu den Bericht des Prato, Arch. stor. ital. III (1842), 309 f.; vor allem Luzios Mitteilungen im Arch. lomb. XXVIII, 160 ff.; Chłędowski S. 424 ff.; für den Mantuaner Kongreß Arch. lomb. XXXIII, 104 f.

796) Arch. lomb. XXXIII, 109.

797) Die „stupendà lettera" zuerst abgedruckt Giorn. stor. V (1885), 417, dann Arch. lomb. XXVIII (1901), 164 f.

798) Vgl. den Artikel von Pedrazzi im Arch. lomb. XVII, 866 ff.

799) Arch. lomb. XXXIII, 143.

800) Giorn. stor. XXXIV, 59 ff.

801) Arch. lomb. XXXIII, 142.

802) Ebd. 139.

803) Ebd. 141.

804) Ebd. 147.

805) L. R., Mantova S. 215.

806) Vgl. hierüber Giorn. stor. XXXVIII, 42 f.; Arch. Soc. Romana XVI, 537 A. 1.

807) Arch. stor. ital. V. 40, 39 ff.; ausführlich über ihren „Luxus" Luzio u. Renier in der Nuova Antologia CXLVII f. Schlimm erging es allerdings einmal mit Handschuhen, deren Parfüm sich während der Versendung zersetzt hatte.

808) Giorn. stor. XXI; XXII.

809) Vgl. ebd. XXI, 253; XXII, 69.

810) Vgl. den Artikel von Cian ebd. IX, 81 ff.

811) Arch. stor. ital. II Append. S. 313.

812) Giorn. stor. XXXIII, 44 ff.

813) Vgl. hierüber Nuova Antologia CXVIII; CXIX; auch Arch. lomb. XVIII, 406 ff.; ferner C. Justi, Velasquez II², 263 ff.

814) Arch. Soc. Romana XXIX, 381 f.

815) Vgl. D'Ancona im Giorn. stor. V, 16 ff.

816) Vgl. Paléologue in der Revue de Paris III. 2, 592 f.

817) Giorn. stor. XXXVIII, 42 f.

818) Arch. lomb. XVII, 81 A. 1; 84 f.; 354 A. 1.

819) L. R., Mantova S. 193 ff.; vgl. Arch. Soc. Rom. a. a. O.

820) Giorn. stor. V, 418.

821) L. R., Mantova S. 203; ein ähnlicher von Equicola verfaßter Brief von 1515 Arch. lomb. XXXIII, 157.

822) Arch. lomb. XVII, 109 f.

823) Giorn. stor. XXXIV, 10 A. 2.

824) Ebd. V, 411; Arch. lomb. XXXIII, 143.

825) M. Bandello, Novelle I, 30.

826) Giorn. stor. XXXV, 243.

827) Arch. Soc. Rom. IX, 515 f.

828) Ebd. S. 517 ff.; vgl. hiezu die Besprechung von Cian über Pastors 3. Band der Papstgeschichte, Giorn. stor. XXIX, 437 A. 1; Arch. stor. ital. V. 44, 74; L. Geiger bei Burckhardt II¹, 361 ff.

829) Arch. stor. ital. V. 44, 74 ff.; 103.

Anmerkungen zu dem Aufsatz XII.

Zur Entstehungsgeschichte der historischen Methodik.

830) E. Fueter, Geschichte der neueren Historiographie; München-Berlin 1911. M. Ritter, Studien über die Entwicklung der Geschichtswissenschaft (Historische Zeitschrift, Bd. LIV, CVII, CIX; noch in der Fortsetzung begriffen). Eine sehr eingehende Besprechung von Fueters Werk

gibt J. Hashagen in der Westdeutschen Zeitschrift XXXI (1913); vgl. auch Morel Fatio im Journal des Savants und B. Croce in der Internat. Monatsschrift, April 1913.

831) B. Lasch, Das Erwachen und die Entwicklung der historischen Kritik im Mittelalter; 1887. Marie Schulz, Die Lehre von der historischen Methode bei den Geschichtschreibern des Mittelalters. Berlin-Leipzig 1909.

832) Artis historicae Penus, I., II. Basel 1579.

833) Vgl. außer der Würdigung bei H. Baudrillart J. Bodin et son temps (Paris 1853) die modernen Monographien von A. Jacquet, De historiarum cognitione quid senserit Joannes Bodinus, Paris (Thèse) 1886 und F. Renz, Jean Bodin. Ein Beitrag zur Gesch. der histor. Methode im 16. Jahrh. (Lamprecht, Geschichtliche Untersuchungen, III, 1). Gotha 1905.

834) E. Menke-Glückert, Die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation. Bodin und die Begründung der Geschichtsmethodologie durch Barthol. Keckermann. Leipzig 1912. — St. von Dunin-Borkowski in den „Stimmen aus Maria Laach", 83 (1912).

835) A. Jacquet, S. 25 ff.; interessante Ausführungen über die Geschichtsauffassung des 16. Jahrhunderts bei P. Villey, Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne, I., II. Paris (Thèse) 1908, besonders II, 24 ff.; vgl. auch H. Becker, Loys Le Roy. Paris (Thèse) 1896; J. Delvaille, Essai sur l'histoire de l'idée du progrès, Paris 1910. — Für Italien: außer dem alten Tiraboschi (Bd. 7), Flamini, Il Cinquecento (Mailand o. J. 6. Teil der Storia letteraria d'Italia). — Für Spanien: Menéndez y Pelayo, Historia de las ideas estéticas en España III², Madrid 1896; R. Altamira y Crevea, Hist. de España y de la civilizacion española III, Barcelona 1906; die akademische Antrittsrede von José Godoy Alcántara über die spanischen Methodiker (1870) war mir nicht zugänglich. Vgl. auch G. Cirot, Mariana historien (Thèse) 1904. Für Deutschland: P. Joachimsen, Gesch.-Auffassung u. Gesch.-Schreibung in und unter dem Einfluß des Humanismus. I. Leipzig-Berlin 1910.

836) Joa. Annius, Antiquitatum variarum libri XVII, Buch 13: „Cumque narratio rerum gestarum singularium sit substantia individua historiae, quae res individuas narrat."

837) Die Aristotelische Gegenüberstellung: „*τὰ καθόλου — τὰ καθ' ἕκαστον*" wird in der lateinischen Übersetzung des Alessandro de' Pazzi (Venedig 1536) durch: „universale — singulare" wiedergegeben, bei Robortello (1548) durch „universalia — singularia", bei Lambin (Aemilii Probi seu Cornelii Nepotis liber, Paris 1569) durch: „in rebus universis — res singulares". Vgl. Ant. Possevino, Bibliotheca selecta (Rom 1593), Buch XVI, 5; J. J. Beurerus, Synopsis historiarum et methodus nova (Hanau 1594), I, 1; Barth. Keckermannus, De natura et proprietate historiae commentarius (Hanau 1610) I, 1; über ihn des näheren Menke-Glückert S. 126 ff.

838) Die Schrift von Milieu und Baudouin, abgedruckt im Artis historiae Penus, ebenso die öfter angeführten Arbeiten von Pontano, Robortello, Patrizzi (in lateinischer Übersetzung) und Fox Morcillo.

839) Voisin de La Popelinière, der im Gegensatz zu der hier charakterisierten Ausdehnung des Begriffs „histoire" die Geschichte auf den Staat als ihren „wahren Gegenstand" einschränken möchte, bezeichnet doch das Wirtschaftsleben („finances, marchandise, artisanerie, trafic et telles autres vacations") ausdrücklich als einen Bestandteil ihres Arbeitsgebiets.

840) Loys Le Roy, dict Regius, De la Vicissitude ou Variété des Choses en l'Univers — depuis le temps ou a commencé la civilité et memoire humaine iusques à present, Paris 1577 (in 3. Auflage schon 1579); vgl. das oben angeführte Buch von H. Becker; ebd. S. 249 ff. die Stelle über die Druckerpresse.

841) So z. B. Robortello, De historia (Artis histor. Penus I, 902): „Subiiciuntur tanquam materies historicae facultati ipsi homines — — quatenus agunt et loquuntur de publicis negociis; nam privatas actiones non respicit historicus, eas, inquam, quae humiles fuerint et quales in quotidiano convictu agi inter homines solent." Voisin de La Popelinière in der „Idée de l'histoire accomplie" (1599), S. 30 f.: der Staat und alles auf ihn Bezügliche „le vray subiect de l'histoire."

842) Vgl. Theol. Studien und Kritiken 1897, S. 783; G. Kohfeldt, Der akademische Geschichts-Unterricht im Ref.-Zeitalter (Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgesch. XII, Berlin 1902).

843) Diese Frage ist öfters eingehend erörtert, vgl. z. B. Rich. Dinothus, Adversaria historica (Basel 1581), S. 3 ff.; J. Bernartius, De utilitate legendae historiae libri II (Antwerpen 1593), S. 76 ff.

844) Menke-Glückert, S. 106 ff.

845) Vgl. E. von Moeller, Alciat (Berlin 1907), S. 124.

846) Über die „iurisprudentia coeca" vgl. R. Stintzing, Gesch. der deutschen Rechtswissenschaft I (München 1880), 359. Die Auslassung Hotmans in seinem „Antitribonian ou Discours sur l'estude des lois" (Paris 1567).

847) V. L. Bourilly, Guill. du Bellay, aris (Thèse) 1904, S. 390.

848) A. Lemaire, Les lois fondamentales de la monarchie française (Paris 1907), S. 82 ff.

849) Fueter S. 309.

850) Fueter S. 112 f.

851) Vgl. Jacquet S. 29 ff.; E. Gothein, Die Kulturentwicklung Süditaliens (Breslau 1886), S. 562 (über Pontano); Menéndez y Pelayo III², 288. Die Geschichte wird bald als Zwillingsschwester der Poesie, bald als Tochter der Poesie oder der Rhetorik bezeichnet.

852) Vgl. Renz S. 19 f.

853) Ch. de La Ruelle, Succinctz adversaires de l'histoire, Poitiers 1574; vgl. hierzu Villey II, 175 ff.

854) Bodin, Methodus, prooemium.

855) Vgl. z. B. J. Bernartius a. a. O. S. 17: „Historia etenim sIao Prudentiae mater est."

856) Vgl. Fueter S. 135 f.; über die Fälschungen des Abts Trithemius Joachimsen S. 54 ff.

857) P. de Nolhac, Pétrarque et l'humanisme II (Paris 1907), 10.

858) Nach diesem Grundsatz übergeht z. B. Melanchthon in seiner Chronik die Verschwörung des Catilina mit Stillschweigen Menke-Glückert S. 86.

359) Bodin, Methodus, cap. 3.

360) Vgl. das oben angeführte Werk von Villey; neuerdings R. Hirzel, Plutarch (Leipzig 1912), S. 123 ff.

861) Vgl. Gothein S. 562 ff.; mehrfach solche zwei bis vier „leges" oder „precepta"; Anton. Riccobonus Rhodiginus, De historia liber (Basel 1579), gibt noch ein paar Gesetze zu.

862) Vgl. Fueter S. 111; 153; 195; Bourrilly, Guill. du Bellay (Paris 1904), S. 392 ff.; Altamira III, 566.

863) Vgl. E. König, Peutingerstudien (Freiburg 1913), S. 49 f.; 63.

864) Penus I, 646 f.; vgl. auch Patrizzi, ebd. II, 429.

863) Ebd. I, 653: „Ut uno verbo dicam: magnae et uberes sunt reliquiae veteris memoriae, si iis ipsi non defuerimus", 659; über die amerikanischen Gesänge ebd. 648; La Popelinière S. 28.

866) Vgl. Fueter S. 111 f.; 310; Dunin-Borkowski S. 307; Renz S. 18 f.

867) Bodin, Methodus cap. IV; Renz S. 29, A. 6; 34 f.

868) Penus I, 812 ff.; 814: „tanquam deum aliquem humana considerantem nec se illis miscentem"; dagegen verwirft Bodin a. a. O.: „ideam historici consummati, qualis nemo fuerit unquam nec vero esse possit."

869) Vgl. für Spanien Altamira a. a. O.

870) Im 11. Buch seines Werkes „De locis theologicis"; veröffentlicht nach seinem Tod 1563.

871) Vgl. G. Chinard, L'Exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle. Paris 1911.

872) Saintsbury, A history of criticism II (Edinb. 1902), 101.

VERLAG R. OLDENBOURG, MÜNCHEN-BERLIN

Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte

Herausgegeben von

G. v. Below und **F. Meinecke**

Professoren an der Universität Freiburg i. Br.

Das häusliche Leben der europäischen Kulturvölker vom Mittelalter bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Von Dr. Alwin Schultz, Professor an der deutschen Universität zu Prag. VIII u. 432 S. gr. 8°, reich illustriert. Preis brosch. M. 9.—, in Ganzleinen geb. M. 10.50.

Historische Geographie. Von Dr. Konrad Kretschmer, Lehrer an der Kriegsakademie und Professor an der Universität Berlin. VII und 650 S. Preis brosch. M. 15.—, elegant geb. M. 16.50.

Geschichte des späteren Mittelalters von 1197—1492. Von Dr. Johann Loserth, Professor an der Universität Graz. XV und 727 S. Preis brosch. M. 16.50, elegant gebunden M. 18.—.

Allgemeine Münzkunde und Geldgeschichte des Mittelalters und der neueren Zeit. Von Dr. A. Luschin v. Ebengreuth, Universitätsprofessor in Graz. XVI und 286 S. Mit 107 Abbildungen. Preis brosch. M. 9.—, in Ganzleinen geb. M. 10.50.

Handelsgeschichte der romanischen Völker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge. Von Professor Adolf Schaube, Kgl. Gymnasial-Oberlehrer in Brieg. XX und 816 S. Preis brosch. M. 18.—, geb. M. 20.—.

Geschichte des europäischen Staatensystems von 1660 bis 1789. Von Dr. Max Immich, weiland Privatdozent an der Universität Königsberg i. Pr. XIII und 462 S. Preis brosch. M. 12.—, geb. M. 13.50.

Urkundenlehre. Erster Teil: Die Kaiser- und Königsurkunden in Deutschland, Frankreich und Italien von Wilhelm Erben mit einer Einleitung von Oswald Redlich. X und 369 S. Preis brosch. M. 10.—, geb. M. 11.50.

— Zweiter Teil: Die Papsturkunden. Von L. Schmitz-Kallenberg. (In Vorbereitung.)

— Dritter Teil: Die Privaturkunden des Mittelalters von Oswald Redlich. VIII und 233 S. Preis brosch. M. 7.50, geb. M. 9.—.

Allgemeine Geschichte der germanischen Völker bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Von Professor Dr. Ludwig Schmidt, Bibliothekar an der Kgl. öffentlichen Bibliothek in Dresden. XIV und 244 S. Preis brosch. M. 7.50, geb. M. 9.—.

Französische Verfassungsgeschichte von der Mitte des neunten Jahrhunderts bis zur Revolution. Von Dr. Robert Holtzmann, Professor an der Universität Straßburg i. E. XI und 543 S. Preis brosch. M. 12.50, geb. M. 14.—.

Geschichte der neueren Historiographie. Von Dr. E. Fueter, Professor an der Universität Zürich. XX und 626 S. Preis brosch. M. 16.—, geb. M. 17.50.

Geschichte des Europäischen Staatensystems im Zeitalter der Französischen Revolution und der Freiheitskriege 1789—1815. Von Adalbert Wahl, o. ö. Professor an der Universität Tübingen. X und 266 S. Preis brosch. M. 9.—, geb. M. 10.50.

Englische Verfassungsgeschichte bis zum Regierungsantritt der Königin Victoria. Von Julius Hatschek, o. ö. Professor an der Universität Göttingen. X und 761 Seiten. Preis geheftet M. 18.—, in Leinwand geb. M. 19.50.

Siegelkunde von Dr. W. Ewald. XII, 241 Seiten und 40 Tafeln, gr. 8°.

Wappenkunde von Dr. F. Hauptmann, Univ.-Prof. in Freiburg, Schweiz. VIII, 61 S. u. 4 Taf., beide Arbeiten in einem Bande vereinigt. Preis geh. M. 12.—, in Leinw. geb. M. 13.—.

Geschichte des europäischen Staatensystems von 1492—1559 von Dr. E. Fueter, Professor an der Universität Zürich. (Erscheint demnächst.)

Ausführliche Prospekte über diese Bände mit den Urteilen der Presse, die ausnahmslos außerordentlich günstig lauten, stehen kosten- und portofrei durch jede Buchhandlung oder direkt durch den Verlag zur Verfügung.

Zu den Preisen kommen noch 20% Verlags- und 10% Sortiments-Kriegszuschlag.

VERLAG R. OLDENBOURG, MÜNCHEN-BERLIN

Historische Bibliothek

Herausgegeben von der

Redaktion der Historischen Zeitschrift

Bd. 1: **Heinrich von Treitschkes Lehr- und Wanderjahre 1834—1867.** Erzählt von Theodor Schiemann. XII u. 291 S. 8°. 2. Aufl. In Leinw. geb. M. 5.—.

Bd. 2: **Briefe Samuel Pufendorfs an Christian Thomasius (1687—1693).** Herausgegeben und erklärt von Emil Gigas. 78 S. 8°. In Leinw. geb. M. 2.—.

Bd. 3: **Heinrich von Sybel, Vorträge und Abhandlungen.** Mit einer biographischen Einleitung von Professor Dr. Varrentrapp. 378 S. 8°. In Leinw. geb. M. 7.—.

Bd. 4: **Die Fortschritte der Diplomatik seit Mabillon vornehmlich in Deutschland-Österreich.** Von Rich. Rosenmund. X u. 125 S. 8°. In Leinw. geb. M. 3.—.

Bd. 5: **Margareta von Parma, Statthalterin der Niederlande (1559—1567).** Von Felix Rachfahl. VIII u. 276 S. In Leinw. geb. M. 5.—.

Bd. 6: **Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum.** Von Julius Kaerst. 109 S. 8°. In Leinw. geb. M. 3.—.

Bd. 7: **Die Berliner Märztage von 1848.** Von Prof. Dr. W. Busch. 74 S. 8°. In Leinw. geb. M. 2.—.

Bd. 8: **Sokrates und sein Volk.** Ein Beitrag zur Geschichte der Lehrfreiheit. Von Dr. Rob. Pöhlmann. VI u. 133 S. 8°. In Leinwand geb. M. 3.50.

Bd. 9: **Hans Karl von Winterfeldt.** Ein General Friedrichs des Großen. Von Ludwig Mollwo. XI u. 263 S. 8°. In Leinw. geb. M. 5.—.

Bd. 10: **Die Kolonialpolitik Napoleons I.** Von G. Roloff. XIV u. 258 S. 8°. In Leinw. geb. M. 5.—.

Bd. 11: **Territorium und Stadt.** Aufsätze zur deutschen Verfassungs-, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte. Von Georg von Below. XXI u. 342 S. 8°. In Leinw. geb. M. 7.—.

Bd. 12: **Zauberwahn, Inquisition u. Hexenprozesse im Mittelalter u. die Entstehung der großen Hexenverfolgung.** Von Joseph Hansen. XVI u. 538 S. 8°. In Leinw. geb. M. 10.—.

Bd. 13: **Die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt.** Eine literarische Studie zur deutschen Universitätsgeschichte. Von Prof. Gust. Bauch. XIII u. 115 S. 8°. In Leinw. geb. M. 3.50.

Bd. 14: **Studien zur Vorgeschichte der Reformation.** Aus schlesischen Quellen. Von Dr. Arnold O. Meyer. XIV u. 170 S. 8°. In Leinw. geb. M. 4.50.

Bd. 15: **Die Capita agendorum.** Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Reformverhandlungen in Konstanz. Von Privatdoz. Dr. Kehrmann. 67 S. 8°. In Leinw. geb. M. 2.—.

Bd. 16: **Verfassungsgeschichte der australischen Kolonien** und des »Common wealth of Australia«. Von Dr. Doerkes-Boppard. XI u. 340 S. 8°. In Leinw. geb. M. 8.—.

Bd. 17: **Gardiner, Oliver Cromwell.** Autor. Übersetzg. aus dem Englischen von E. Kirchner. Mit einem Vorwort von Prof. A. Stern. VII u. 228 Seiten. In Leinw. geb. M. 5.50.

Bd. 18: **Innozenz III. und England.** Eine Darstellung seiner Beziehungen zu Staat und Kirche. Von Dr. Else Gütschow. VIII u. 197 S. In Leinw. geb. M. 4.50.

Bd. 19: **Die Ursachen der Rezeption des Römischen Rechts in Deutschland.** Von Georg von Below. XII u. 166 S. 8°. In Leinw. geb. M. 4.50.

Bd. 20: **Bayern im Jahre 1866 und die Berufung des Fürsten Hohenlohe.** Eine Studie von Dr. Karl Alexander von Müller. XVI u. 292 S. In Leinw. geb. M. 6.75.

Bd. 21: **Der Bericht des Herzogs Ernst II. von Koburg über den Frankfurter Fürstentag 1863.** Ein Beitrag zur Kritik seiner Memoiren von Dr. Kurt Dorien. XVI u. 170 S. 8°. Kart. M. 4.—.

Bd. 22: **Die Spanier in Nordamerika von 1513-1824.** Von E. Daenell. XV u. 247 S. 8°. Kart. M. 6.—.

Bd. 23: **Die Überleitung Preußens in das konstitutionelle System durch den zweiten Vereinigten Landtag.** Von Hans Mähl. XII u. 268 S. 8°. Kartoniert M. 6.—.

Bd. 24: **Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.** Von Ernst Troeltsch. 2. vermehrte Auflage. 104 S. 8°. Kartoniert M. 2.80.

Bd. 25: **Liselotte und Ludwig XIV.** Von Dr. Michael Strich. VIII u. 154 S. 8°. Mit einer Tafel. Kartoniert M. 5.—.

Bd. 26: **Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs.** Von Dr. Hans von Schubert. XIV u. 199 S. 8°. Kartoniert M. 6.—.

Bd. 27: **Die Schule Johann Sturms und die Kirche Straßburgs.** Von W. Sohm. XIV u. 317 S. 8°. Kartoniert M. 8.—.

Bd. 28: **Frankreich und die deutschen Protestanten in den Jahren 1570/73.** Von W. Platzhoff. XVIII u. 215 S. 8°. Kartoniert M. 6.—.

VERLAG R. OLDENBOURG, MÜNCHEN-BERLIN

Historische Bibliothek

Herausgegeben von der

Redaktion der Historischen Zeitschrift

Bd. 29: **Vom Lehnstaat zum Ständestaat.** Ein Beitrag zur Entstehung der landständischen Verfassung. Von Hans Spangenberg. XII u. 207 S. 8°. Kartoniert M. 6.—.

Bd. 30: **Prinz Moritz von Dessau im Siebenjährigen Kriege.** Von Max Preitz. VI u. 184 S. 8° mit 1 Porträt, 2 Schriftstücken in Faksimile und 6 Kartenskizzen. Kartoniert M. 5.—.

Bd. 31: **Machiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff virtù.** Studien zu seiner Historik. Von Eduard Wilh. Mayer. VIII und 125 S. 8°. Kartoniert M. 4.—.

Bd. 32: **Der Übergang des Fürstentums Ansbach an Bayern.** Von Fritz Tarrasch. VIII u. 182 S. 8°. Kartoniert M. 5.—.

Bd. 33: **Mittelalterliche Welt- u. Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis.** Von A. v. Martin. XII und 166 Seiten 8°. Kartoniert M. 4.—.

Bd. 34: **Die hessische Politik in der Zeit der Reichsgründung (1863—1871).** Von Ernst Vogt. X und 229 S. 8°. Kartoniert M. 6.—.

Bd. 35: **Napoleon, England und die Presse (1800—1803).** Von Therese Ebbinghaus. VIII u. 211 S. 8°. Geheftet M. 5.—.

Bd. 36: **Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter.** Von Ernst Troeltsch. XII u. 173 S. 8°. Geheftet M. 5.50.

Bd. 37: **Das Wormser Edikt und die Erlasse des Reichsregiments und einzelner Reichsfürsten.** Von Paul Kalkoff. X und 132 S. 8°. Geheftet M. 5.—.

Bd. 38: **Die Ursachen der Reformation.** Mit einer Beilage: Die Reformation und der Beginn der Neuzeit. Von Georg v. Below. XVI und 187 S. 8°. Geheftet M. 6.—.

Bd. 39: **Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung.** Von Siegbert Elkuß †. Herausgegeben von Franz Schultz. IX u. 115 S. 8°. (Erscheint demnächst.)

Wir liefern Band 1—20 statt für M. 96.75 zu dem ermäßigten Preis von M. 50.—, Band 21—30 statt für M. 54.80 zu dem ermäßigten Preis von M. 30.—. Die Preise für einzelne Bände dagegen bleiben bestehen.

Zu allen Preisen kommen noch 20% Verlags- und 10% Sortiments-Kriegszuschlag.

Vor kurzem erschien:

Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft

Eine Untersuchung über seine Grundlagen und Voraussetzungen

von **Dr. Bruno Archibald Fuchs**

XIV und 438 Seiten gr. 8°. Geheftet M. 10.—; dazu 20% Verlags- und 10% Sortiments-Kriegszuschlag

In diesem Werke wird der Versuch unternommen, an Hand einer weit ausgreifenden Untersuchung über die Wesensart der christlichen Religion das Entstehen und die weitere Ausbildung des modernen, als bürgerlich-kapitalistisch meist schlechthin bezeichneten Geistes zu ergründen.

INHALTSÜBERSICHT: I. Ein kritisches Vorwort: Max Webers „Die protestantische Ethik und der ‚Geist' des Kapitalismus". — II. Die Persönlichkeit Jesu. Ein Versuch zur Erklärung des Gegensatzes antiker und christlicher Geistesart. — III. Die altchristliche Gemeinschaftsidee, ihr Zusammenhang mit der antiken sowie ihre Ausgestaltung bei Augustin. — Die Ausgestaltung der altchristlichen Gemeinschaftsidee zur mittelalterlich-kirchlichen Einheitskultur und Augustin.

. . . . Es ist also noch etwas Unvollendetes, was uns vorgelegt wird, aber ich muß gestehen, daß Fuchs' Gedanken mir durchaus der Beachtung wert erscheinen . . . . . Ich finde, daß es lohnt, neben der soziologisch-geistesgeschichtlichen Darstellung Tröltschs in den Soziallehren einmal diese wesentlich geistesgeschichtlich orientierte Auffassung kennen zu lernen . . . . *(Theologie der Gegenwart.)*

VERLAG R. OLDENBOURG, MÜNCHEN=BERLIN

Die Begründung des Deutschen Reiches durch Wilhelm I.

Vornehmlich nach den preußischen Staatsakten

von Dr. Heinrich von Sybel

Volksausgabe

Dritte Auflage. Sieben Bände. In Leinwand gebunden, mit dem Bildnis des Verfassers und ausführlichem Sachregister M. 25.—

Luxusausgabe auf besonders gutem Papier in sieben eleganten Halblederbänden M. 32.—

(Die Volksausgabe ist inhaltlich übereinstimmend mit der früher erschienenen Großoktav=Ausgabe, die seit mehreren Jahren vergriffen ist)

Kleine historische Schriften

von

Max Lenz

a. o. Professor an der Universität Berlin

608 Seiten 8°. Preis geheftet M. 9.—, elegant gebunden M. 11.—

INHALTS-ÜBERSICHT:

Leopold Ranke. — Zum Gedächtnistage Johann Gutenbergs. — Janssens Geschichte des deutschen Volkes. — Humanismus und Reformation. — Die Geschichtschreibung im Elsaß zur Zeit der Reformation. — Dem Andenken Ulrichs von Hutten. — Martin Luther. — Luthers Lehre von der Obrigkeit. — Der Bauernkrieg. — Florian Geyer. — Philipp Melanchthon. — Die geschichtliche Stellung der Deutschen in Böhmen. — Gustav Adolf dem Befreier zum Gedächtnis. — Nationalität und Religion. — Wie entstehen Revolutionen? — Die französische Revolution und die Kirche. — Die Bedeutung der Seebeherrschung für die Politik Napoleons. — Napoleon und Preußen. — 1848. — Bismarcks Religion. — Bismarck und Ranke. — Otto von Bismarck und Freiherr Karl vom Stein. — Bismarck in Gastein. — Heinrich von Treitschke. — Konstantin Rößler. — Wilhelm I. — Die Tragik in Kaiser Friedrichs Leben. — Das russische Problem. — Jahrhundertsende vor hundert Jahren und jetzt. — Ein Blick in das zwanzigste Jahrhundert. — Die Stellung der historischen Wissenschaften in der Gegenwart.

Zu obigen Preisen kommen noch 20% Verlags- und 10% Sortiments-Kriegszuschlag.

VERLAG R. OLDENBOURG, MÜNCHEN-BERLIN

Geschichte der Befreiungskriege 1813 und 1814

von Heinrich Ulmann

Band I:

Der Frühjahrsfeldzug und die Zeit des Waffenstillstandes

483 Seiten Oktav. Geschmackvoll gebunden Preis M. 8.50

Band II:

Der Herbstfeldzug und der Krieg in Frankreich im Winter 1814

562 Seiten Oktav. Gebunden Preis M. 10.—

Der Verfasser hat seit längerer Zeit seine beste Kraft Forschungen über die Geschichte der Befreiungskriege gewidmet. Als Schlußstein dieser Arbeiten liegt nun das hier angekündigte Werk vor; es bedeutet eine Zusammenfassung des von so vielen Seiten überreich gesammelten Materials. Die wissenschaftliche Arbeit wird auch außerhalb der Kreise der Historiker lebhaftes Interesse erwecken. Berücksichtigt sie doch neben den Kriegsvorgängen und deren Vorbereitung auch die politischen Ereignisse, wie ihre Voraussetzung und Folge, und sucht sie doch weiter diesen Ereignissen wiederum durch psychologische Erforschung der Charakteure der führenden Persönlichkeiten und der Willensregungen der Massen bis zu den letzten Quellen nachzugehen.

Dürfen geschichtliche Werke im Zeitalter des Weltkrieges wohl mit Recht besondere Beachtung finden, so gilt dies vor allem bei einem Thema wie dem vorliegenden. Tausendfach ziehen sich die Fäden von den Ereignissen von heute zu denen, deren hundertjährige Erinnerung wir kürzlich gefeiert haben.

Historisch-politische Aufsätze und Reden

von

Hermann Oncken

Professor an der Universität Heidelberg

2 Bände. 742 Seiten 8°.

In Leinwand geb. Preis M. 12.50, in Halbleder geb. Preis M. 16.50

AUS DEN BESPRECHUNGEN:

. . Er behandelt also vorwiegend mit dem weiten, geschulten Blick des Historikers mancherlei Fragen, die auch für das pulsende Leben der Gegenwart Bedeutung haben. — Mögen Onckens Reden und Aufsätze dazu beitragen, gerechtes und besonnenes politisches Denken in deutschen Landen zu verbreiten. . . . *(Kölnische Zeitung.)*

Zu obigen Preisen kommen noch 20% Verlags- und 10% Sortiments-Kriegszuschlag.

VERLAG R. OLDENBOURG, MÜNCHEN-BERLIN

Weltbürgertum und Nationalstaat

Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates

von

Friedrich Meinecke

Vierte, durchgesehene Auflage

X und 538 Seiten Oktav. Preis geheftet M. 13.—, gebunden M. 15.—

Zu diesen Preisen kommen noch 20% Verlags- und 10% Sortiments-Kriegszuschlag.

Das bekannte Buch versucht, in die Genesis des deutschen Nationalstaates tiefer einzudringen und berücksichtigt alles, was aus der Literatur der letzten Jahre des Anmerkens wert erschien. In einem Nachworte hat der Verfasser sich angelegen sein lassen, das preußisch-deutsche Problem im Lichte der durch den Weltkrieg geschaffenen Lage zu betrachten. So wird das einst in ruhiger Betrachtung entstandene Buch jetzt auch den Bedürfnissen unserer Zeit etwas bieten.

AUS DEN BESPRECHUNGEN:

Es ist eines der feinsten und gehaltvollsten historischen Bücher, die wir kennen, die wir in Meineckes »Weltbürgertum und Nationalstaat« anzuzeigen die Freude haben; eines von den nicht allzu häufigen, die in scheinbar bekannten Zusammenhängen wirklich neue, ungeahnte Bindeglieder und Verknüpfungen nachweisen und die Bereicherung unserer Einsichten in einer sprachlichen Form bewirken, welche das Lesen zu einem reinen Genuß macht. . . . Das Buch ist Erich Marcks gewidmet. (»Literarisches Zentralblatt.«)

Soeben ist erschienen:

Preußen und Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert

Historische und politische Aufsätze

von

Friedrich Meinecke

VI und 552 Seiten Oktav. Preis geheftet M. 14.—, gebunden M. 16.—

Zu diesen Preisen kommt noch ein Sortiments-Kriegszuschlag von 10%.

University of
Connecticut
Libraries

G.E. STECHERT & Co.
(ALFRED HAFNER)
NEW YORK